

Con este Libro Tercero de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, se da cima a la publicación en español de esta magna obra de Edmund Husserl (1859-1938), cuyos dos últimos libros no aparecieron en su lengua original durante la vida del fundador de la fenomenología trascendental. Según las intenciones del mismo Husserl, la obra completa debía dar no solamente una introducción general a esta disciplina fundamental de la filosofía —misión del primer libro—, sino además una muestra de su mismo desarrollo y puesta en práctica en investigaciones fenomenológicas constitutivas —que se llevan a cabo en el segundo libro— y finalmente una reflexión honda sobre su situación dentro del marco de la empresa filosófico-científica de la humanidad —que es lo que hace en el libro que el lector tiene en las manos. En arduas páginas, compensadas a ratos por brillantes pasajes de agudeza polémica, Husserl explora y analiza en este último libro de sus *Ideas*, las relaciones de su fenomenología con la psicología y la ontología, y pone los cimientos teóricos de todo posible deslinde y valoración de la fenomenología trascendental misma.

Como la de los dos primeros libros —la del primero por José Gaos y aparecida en 1949 y la del segundo hecha por Antonio Zirión y aparecida en 1997—, la traducción del tercer libro de las *Ideas* ha sido hecha siguiendo íntegramente la edición de la colección *Husserliana* —de cuyo tomo V sólo deja fuera el Epílogo publicado en la versión de Gaos— y con apego a los estrictos criterios editoriales de las anteriores traducciones de obras de Husserl publicadas por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

ISBN- 968-36-8165-4



Edmund Husserl

Filosofía contemporánea

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica

Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias

Edmund Husserl

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO ✣ INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

IDEAS RELATIVAS A UNA FENOMENOLOGÍA PURA Y UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

LIBRO TERCERO:
LA FENOMENOLOGÍA Y LOS FUNDAMENTOS DE LAS CIENCIAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Colección: Filosofía Contemporánea
Directora: Dra. Paulette Dieterlen Struck
Secretario: Dr. Juan Antonio Cruz Parcero

EDMUND HUSSERL

IDEAS RELATIVAS A UNA FENOMENOLOGÍA PURA Y UNA FILOSOFÍA FENOMENOLÓGICA

LIBRO TERCERO

LA FENOMENOLOGÍA Y LOS FUNDAMENTOS DE LAS CIENCIAS

Traducción de
LUIS E. GONZÁLEZ
revisada por
ANTONIO ZIRIÓN Q.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
México 2000

Título original:

Ideen zu einer reinen Phänomenologie
und phänomenologischen Philosophie

Drittes Buch
Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.

Publicado dentro de la colección
Husserliana (Edmund Husserl Gesammelte Werke),
Band V, herausgegeben von Marly Biemel;
Martinus Nijhoff, Haag, 1952.

Primera edición en español: 2000

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva,
Ciudad de la Investigación en Humanidades,
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.
e-mail: libros@filosóficas.unam.mx
tel. 56 22 74 34, fax. 56 65 49 91
Impreso y hecho en México
ISBN 968-36-8165-4

PRESENTACIÓN

La publicación de esta primera versión en español del Libro Tercero de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, sigue a la del Libro Segundo y se orienta por las mismas normas editoriales y similares criterios de traducción. Por ello, la Presentación hecha para aquél[1] sirve en parte para presentar también este tercero y último libro de la obra de Husserl –así como, por lo demás, la Introducción de la editora alemana traducida en aquél (pp. 19–26) valía ya también para éste.

Esta edición reproduce la del tomo V de *Husserliana* en que se basa la traducción,[2] con la excepción del Epílogo, que fue traducido por José Gaos y publicado en su edición de 1949 del Libro Primero;[3] pero incluye desde luego todos los Anexos, así como las Notas críticas que no conciernen meramente a cuestiones de redacción y ortografía propias de la lengua alemana.

La traducción de Luis Eduardo González, hecha con entera independencia en cuanto al estilo, fue revisada por Antonio Zirión Q. con el propósito de cotejarla con el original y adaptarla en la medida de lo posible a la terminología utilizada en la

[1] Véase Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. Antonio Zirión Q., Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1997; pp. 5–17.

[2] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, herausgegeben von Marly Biemel, *Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Tomo V, Martinus Nijhoff, La Haya, 1971 (reimpresión).

[3] *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1949.

version castellana del Libro Segundo de la obra. Se sigue por lo general la convención de poner en cursivas la palabra que vierte uno de los miembros de ciertas parejas de sinónimos alemanes (distinguidos, sin embargo, por Husserl) para los cuales falta el doblete correspondiente en español. Ciertamente, la lectura se convierte así en un ejercicio casi ascético, cuyos rigores sólo pueden ser mitigados por la plena conciencia sobre el tipo de empresa en la que se ha embarcado el traductor y con él, quizás, el lector.

El traductor puso manos a la obra convencido de que su papel era más o menos ancilar. Sin embargo, en el curso de su trabajo vino a hacer el descubrimiento, para él capital, de que se hallaba exactamente en la misma situación que el fenomenólogo. Obligado a contrastar una y otra vez sus palabras con los fenómenos, el fenomenólogo debe concentrar su atención en una tercera cosa –los conceptos– para decidir si las palabras se ajustan o no a lo que pretende expresar. El traductor, por su parte, está obligado a calibrar continuamente su versión a la luz del original, fijando la mirada en el diccionario bilingüe en que consiste su dominio de ambas lenguas. Pero he aquí que el traductor no se limita a proponer equivalencias metalingüísticas: más bien aspira a ofrecerle al lector un instrumento de precisión coincidente en todo lo esencial con el instrumento original, es decir, capaz de conducirlo a captar los mismos fenómenos. Ahora bien, el afán de inteligibilidad cabal del original está sostenido por un espíritu de independencia gracias al cual se desecha sin mayor trámite todo término que demuestre ser inadecuado, sea cual fuere el número de años que haya estado en uso. El traductor, por consiguiente, frustra de entrada su propio empeño al tener que dar por fijas, como no puede menos, las correspondencias que establece entre las voces germanas y las castellanas. Como condición previa al manejo de la traducción, el lector tendría que aceptar que es imposible excluir la posibilidad de que se ha traducido mal, no un vocablo o una frase, sino el texto completo. Acostumbrado como está a no percibir los riesgos inherentes a toda traducción, el lector declinará participar en el juego. Note, sin embargo, que la condición se reduce a equiparar la competencia lingüística con la labor del concepto, considerando lo que esta labor tiene de

investigación lexicográfica y lo que la investigación lexicográfica tiene de análisis conceptual. Quede, pues, en propuesta: considere el lector no sólo al traductor como un fenomenólogo, sino también al fenomenólogo como un traductor. Recuerde que la traducción debe su origen al hecho de que un lector decidió asumir en serio su papel de receptor del texto, y que el primer receptor del texto fue el fenomenólogo mismo.

Huelga decir que el Glosario de la traducción del Libro Segundo (pp. 495–512) se aplica sólo en parte a la presente traducción. Las variantes podrán ser apreciadas con detalle cuando termine la labor, ya iniciada, de verterlas en el *Glosario-guía para traducir a Husserl*,[4] al cual remitimos al lector.

A continuación damos la lista de dobletes alemanes usados por Husserl en *Ideas II* con su respectiva versión castellana –aunque en *Ideas III* no aparecen en todos los casos ambos miembros de cada pareja. (Véanse las explicaciones dadas en aquella obra, pp. 12–16.)

Leib	cuerpo	*Körper*	*cuerpo*
leiblich	corporal	*körperlich*	corpóreo
natürlich	natural	*naturhaft*	*natural*
		natural	*natural*
Gegenstand	objeto	*Objekt*	*objeto*
Gegenständlichkeit	objetividad	*Objektität*	*objetidad*
gegenständlich	objetivo	*objektiv*	*objetivo*
		Objektivität	*objetividad*
Sache	cosa	*Ding*	*cosa*
sachlich	cósico	*dinglich*	*cósico*
Sachlichkeit	cosidad	*Dinglichkeit*	*cosidad*
wirklich	real	*real*	*real*
Wirklichkeit	realidad	*Realität*	*realidad*
ideal	ideal	*ideell*	*ideal*
physisch	físico	*physikalisch*	*físico*
vernünftig	racional	*rational*	*racional*
Vernünftigkeit	racionalidad	*Rationalität*	*racionalidad*

4 Publicado por Antonio Zirión en la dirección de Internet (URL): *http://www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthi.html.*

Tier	animal (sust.)	*Animal*	*animal* (sust.)
tierisch	animal (adj.)	*animalisch*	*animal* (adj.)
personal	personal	*persönlich*	*personal*
Personalität	personalidad	*Persönlichkeit*	*personalidad*
Materie	materia	*Stoff*	*materia*
materiell	material	*stofflich*	*material*
Sinnlichkeit	sensibilidad	*Empfindlichkeit*	*sensibilidad*

No está de más advertir que, al igual que en *Ideas II*, en el presente texto se imprime en VERSALITAS todo lo que en la edición de *Husserliana* aparece en c o m p o s i c i ó n e s p a c i a d a. Por otro lado, también aquí las notas al pie que pertenecen al original están señaladas con letras voladitas; en cambio, los números voladitos remiten a las Notas críticas que se encontrarán al final del volumen (véanse pp. 155–157). Finalmente, recordamos que la paginación del original se da al margen entre diagonales.

Luis Eduardo González
Antonio Zirión Q.

Libro Tercero:

La fenomenología y los fundamentos de las ciencias

CAPÍTULO PRIMERO

LAS DISTINTAS REGIONES DE LA *REALIDAD* (*COSA* MATERIAL, CUERPO, ALMA), LAS FORMAS BÁSICAS DE LA APERCEPCIÓN CORRELATIVAS Y LAS CIENCIAS DERIVADAS DE ELLAS[a] [1]

Aplicando nuestro método fenomenológico-cinético nos aclaramos la distinción fundamental, determinante de toda comprensión del mundo, entre *cosa* meramente material, cuerpo, alma o, mejor dicho, yo anímico, y también la estudiamos con respecto a sus fuentes fenomenológicas originarias. En tanto que división intuitivamente dada de las *realidades* accesibles a la experiencia, esta distinción precede a todo pensar, en particular a todo pensar científico-teórico; y por cuanto el pensar experimental sólo puede legitimar sus derechos a partir de la experiencia en la medida en que se "adecue" a ella –lo cual significa, ante todo, atenerse al sentido propio de lo que se experimenta–, está claro de entrada que tales distinciones fundamentales de objetividades, que tienen su origen en diferencias fundamentales de la aprehensión constituyente, serán de decisiva importancia para el deslinde de los dominios de la ciencia y para la comprensión de los problemas implicados por ese deslinde. Examinemos estos puntos con más detenimiento.

§ 1. Cosa *material, percepción material, ciencia natural material (física)*

Para comenzar, tenemos las *cosas* materiales. Por más estrechamente vinculada que esté la constitución / de estas *cosas*, según /2/

[a] *Cfr.* también el Anexo I, pp. 123 ss.

lo demostraron nuestros análisis, con la constitución de las otras categorías de la *realidad*, lo que les da unidad es un tipo y estructura de actos constitutivos enteramente peculiar. El acto originalmente presentante es la PERCEPCIÓN MATERIAL (PERCEPCIÓN DE *COSAS*), la percepción de *cuerpos*. Designamos así una especie fundamental de percepción, completamente separada en su esencia de todas las demás especies de percepción. Intencionadamente evitamos decir "percepción externa", puesto que así también podría y debería llamarse la percepción de cuerpos, que representa otra especie fundamental. Por lo demás, no se censurará nuestro término aduciendo que la percepción no es ella misma algo material. El designar la percepción de objetos materiales "percepción material" está tan justificado como el llamar a la percepción de objetos externos "percepción externa", percepción que obviamente no es algo externo, y como toda otra denominación similar e inevitable hecha por translación. La percepción material es un caso especial de percepción de ALGO EXTENSO, clase a la que también PERTENECEN LAS PERCEPCIONES DE FANTASMAS.

En el nexo de la experiencia material, la NATURALEZA que en ella se constituye se conoce en su estructura espacio-temporal-causal unitaria. Al transformarse esta experiencia en experiencia teórica y fundar el pensamiento teórico sobre la naturaleza, surge la ciencia de la naturaleza material. La *objetividad* de esta naturaleza, la NATURALEZA en sentido eminente y fundamental, DESCANSA SOBRE EL ENTENDIMIENTO MUTUO de una pluralidad de yos aplicados a conocer, provistos de CUERPOS, cuerpos que aparecen tanto a ellos mismos como a los que con ellos se entienden. Este entrelazamiento de la naturaleza material con la corporalidad y con lo anímico[2] no cancela en absoluto su independencia. La experiencia teórica y las intenciones cognoscitivas teóricas conforman una modalidad de pensamiento que se produce exclusivamente a través de las aprehensiones de experiencia materiales. Está claro que el investigador de la naturaleza realiza su trabajo entregado en cuerpo y alma, y no sólo el investigador individual, sino también la comunidad de investigadores de la que cada uno se sabe miembro. Sin embargo, por más indispensable que sea esto para la constitución de la *objetividad* de la naturaleza, una cosa es la aprehensión total de lo material,

con todos los componentes de aprehensión constitutivos que le son / esencialmente inherentes –entre otros, el "vivir" las aprehensiones de lo corporal-anímico de tal manera que la mirada teorizante, sin embargo, quede puesta, fijándolo y determinándolo, en el ser material–, y otra cosa muy distinta el que esta misma mirada se dirija a los cuerpos y las almas[3] y haga, por tanto, investigación fisiológica y psicológica. De todo ello hablaremos a continuación. Ahí donde se fundan aprehensiones en aprehensiones, produciendo aprehensiones de orden superior, hay que tomar en cuenta la posibilidad, derivada de la esencia de tales aprehensiones complejas, de variar la "ACTITUD" de la mirada temática, que en tanto que mirada teórica determina el tema teórico en el sentido prescrito por la aprehensión. Como el nivel más bajo en el complejo de aprehensiones en que se produce la constitución de *realidades* lo representa la experiencia de la materialidad, la mirada teorizante se topa con lo material en tanto que ser en sí, no fundado, sin presupuestos ni sostén alguno. La naturaleza material se presenta como algo completamente cerrado, y conserva su unidad cabal y aquello que le es esencialmente propio en esta unidad, no sólo en el mero contexto de la experiencia teórica, sino en el del pensamiento experimental teórico que llamamos ciencias naturales en el sentido corriente, o más exactamente, ciencias naturales materiales, como debería decirse. De qué manera están determinados los diversos niveles del conocimiento de la naturaleza por la gradual constitución de la *objetividad* material, con el peculiar sentido que entonces adquiere; en particular, de qué manera hay que resolver los difíciles problemas que plantea el ESCLARECIMIENTO DE LA CONTRAPOSICIÓN DE CIENCIA DESCRIPTIVA Y CIENCIA EXPLICATIVA, la clarificación del tipo, fundamentalmente diverso, de formación de conceptos y de juicios en cada una: todo ello constituye un dominio particular de investigaciones fenomenológico-epistemológicas. En otro lugar volveremos sobre el asunto. /3/

Señalemos tan sólo un hecho que en todo conocimiento de la *realidad*, sea material o del tipo que fuere, es menester considerar en todo momento. Según nuestros análisis y considerando la esencia de las experiencias en las que se constituye la *realidad*, el conocimiento de la *realidad* y el conocimiento de la causalidad

/4/ están unidos indisolublemente. / TODA CIENCIA DE LA *REALIDAD* EXPLICA CAUSALMENTE, SI en verdad y con validez *objetiva* SE PROPONE DETERMINAR LO QUE ES LA *REALIDAD*. El conocimiento de relaciones causales no es algo accesorio respecto del conocimiento de lo *real*, como si lo *real* fuera, primero, algo que subsistiese por sí, y luego, ocasionalmente, como algo extraesencial a su ser, se pusiese en relación con otros objetos *reales*, produciendo efectos sobre ellos o padeciéndolos (experimentando efectos);[4] por tanto, como si el conocimiento pudiese determinar un ser peculiar suyo que fuese independiente del conocimiento de sus nexos causales. El rasgo fundamental de la *REALIDAD* en cuanto tal consiste antes bien en no poseer una esencia propia DE ESA ÍNDOLE, sino ser lo que es tan sólo dentro del nexo causal. La *realidad* es POR PRINCIPIO ALGO RELATIVO que exige sus contrapartes, y sólo en esta vinculación de parte y contraparte existe toda "SUSTANCIA" de propiedades *reales*. Una SUSTANCIA (en el sentido en que toda *realidad objetiva* es una sustancia) que existiese SOLA, ES UN CONTRASENTIDO. Una sustancia en el sentido de las conocidas definiciones de Descartes y Spinoza es, pues, algo absolutamente distinto de una *realidad objetiva* en el sentido definido por nosotros. Por otro lado, en el contexto de la experiencia la causalidad no es algo que se dé sin más, tal como, análogamente, los objetos *reales* involucrados en el nexo causal tampoco están dados sin más. Verdad es que en cierta manera puede decirse: siempre que se hace experiencia, se hace experiencia de ALGO, algo está dado y está dado sin más, por ejemplo, el árbol que vemos. Y está dado con sus circunstancias. Pero con respecto a estas últimas, se encuentran en el entorno total contemplado, y queda sin precisar lo que dentro de éste funge como circunstancia que en verdad determina causalmente. La mirada que experimenta teóricamente capta con facilidad en lo percibido notas dadas a través de la percepción, y en la medida en que se es conciente de algo *real*, se es también conciente de nexos causales, aunque de modo completamente oscuro y sólo susceptible de definir y precisar mediante el análisis y la investigación teóricos de la experiencia. Por otra parte, lo *real* mismo, el sujeto de la relación *real*, es también algo indeterminado; el objeto *real* está dado sólo unilateralmente; el estado *real*, aunque percibido, podrá
/5/ ofrecer en el curso de la percepción, si permanece / inalterado,

una riqueza cada vez mayor; en el curso de sus alteraciones bajo las circunstancias *reales* pertinentes, la propiedad que en él se "documenta" se destacará con rasgos cada vez más definidos, etcétera. Como se ve, pues, la investigación científica exige el reiterado penetrar en los nexos *real*-causales. Qué métodos se requieren para obtener juicios *objetivamente* válidos sobre la *realidad* (y qué condiciones de posibilidad de tales juicios deben estar prefiguradas en la esencia misma de la experiencia): tales cuestiones deberán ser tratadas en su oportunidad. Sólo hemos querido aclararnos por qué la investigación causal en las ciencias de la *realidad* desempeña un papel tan dominante, y por qué, por consiguiente, en los capítulos que siguen se hablará tanto de la causalidad.

§ 2. *Cuerpo, aprehensión de cuerpos y somatología*

a) Las determinaciones específicas del cuerpo

Una SEGUNDA ESPECIE FUNDAMENTAL DE APREHENSIÓN, cuyo objeto se constituye como objeto de segundo orden, es la APREHENSIÓN DE CUERPOS. De una nueva especie fundamental se trata, atendiendo a la manera fundamentalmente diferente en que el estrato superior del cuerpo en cuanto objeto, el estrato corporal específico, se constituye frente a todo lo que corresponde a la MATERIALIDAD del cuerpo. Tienen que ver con ello, correlativamente (y por supuesto, *a priori*), las diferencias esenciales arriba mencionadas de las determinaciones materiales del cuerpo y las específicamente corporales. A la aprehensión del cuerpo pertenecen los CAMPOS SENSORIALES *realmente* unitarios, variables en sus estados sensitivos según las respectivas circunstancias *reales*. Por lo pronto, aquellos campos que realmente muestran, de manera inmediatamente intuitiva, la forma de la LOCALIZACIÓN, forma constitutiva de esta especie de *realización*: así, en primer lugar, el campo táctil como el campo primigenio, toda vez que posee la primera y fundamental localización, y los campos que se le superponen, como por ejemplo el campo calor-frío (no digo campo de temperatura, porque temperatura es un concepto de la física que nada tiene que hacer aquí). Seguidamente, TODO campo sensorial, así como todo grupo esencialmente cerrado de sensaciones, queda unido al cuerpo

mediante un enlace *realizador*, indicando de este modo diversos
/6/ aspectos de su sensitividad *real* / e integrando diversos estratos de nexos entre sensaciones, nexos que le pertenecen *realmente*. Así, por ejemplo, puedo reconocer mi CAMPO VISUAL como una extensión visual continuamente llena, bien que de modo variable —prescindiendo de todas las aprehensiones objetivas que se fundan en ella y en virtud de las cuales puedo ver yo un campo de objetos-*cosas* que aparecen de determinada manera—, y puedo reconocer que esta unidad persistente en estructuras de experiencia y pensamiento pertenece al cuerpo, y en particular a la retina, correspondiendo totalmente en su orden intrínseco como extensión al orden bidimensional de los puntos de la retina. Luego puedo estudiar las relaciones, sacadas a luz por la experiencia y el pensamiento, entre el sistema de la excitabilidad de la retina, según el orden coextensivo (en el que, como en los demás casos de localización, lo importante no es la verdadera forma espacial, sino sólo el ordenamiento coherente en el sentido descrito por la topología), y el sistema de las sensaciones visuales como consecuencias de estímulos, según el orden del campo mismo.

De esta manera reflexiva no puedo ciertamente ver el campo visual sobre la retina, pero lo puedo aprehender como algo que le CORRESPONDE en forma análoga a como aprehendo el campo táctil como algo que corresponde a la superficie del cuerpo susceptible de tacto. Así entra en relación el UNIVERSO DE LAS SENSACIONES (de las impresiones sensibles) de cada yo con el cuerpo y sus partes, caracterizadas precisamente por ello como "órganos de los sentidos", y pasa a ser algo corporal, pero no material. Todas las ampliaciones que una experiencia posible PUEDE producir aquí en igual respecto, se hallan sujetas al sentido previamente dado por la apercepción del cuerpo, y este sentido se halla fijado por la corporalidad PERCIBIDA con localización PERCIBIDA. Y localizable no es cualquier cosa, sino lo que está indicado de antemano por la esencia respectiva. El dolor sensible, el placer sensible pueden extenderse; son, por tanto, localizables, y de hecho son percibidos en un sitio particular. Las sensaciones visuales se extienden en un campo, son por principio localizables, bien que en el tipo esencial de corporalidad que se comprueba en el cuerpo humano está excluida

la posibilidad de percepción de una / sensación visual locali- /7/
zada, o dicho empíricamente, esa posibilidad nos falta a los humanos. El cuerpo humano, sin embargo, es esencialmente una particularización del cuerpo en general, y, tomado en esa generalidad, es evidente que en la extensión radica la condición fundamental de la posibilidad de la localización y que, por consiguiente, todo género de sensación que se ofrece mediata o inmediatamente en forma de extensión, podría ser perceptible de modo localizado. No obstante, lo que puede enlazarse con un cuerpo se amplía si lo que, sin cumplir con esa condición, llega a asimilarse al cuerpo mediante la coordinación invariable a ciertas partes suyas como algo *realmente* dependiente, siempre y cuando, sin que se altere el resto de las circunstancias *reales*, se experimenten constantemente, con los cambios materiales de la parte del cuerpo concerniente, cambios correspondientes del lado de lo que es dependiente, que por lo mismo será algo que dependerá funcionalmente. La aprehensión como localización ya no es entonces posible, pero podrá fungir como símil.

En lo que concierne a la relación del cuerpo con el substrato material, son posibles distintas variaciones. El cuerpo puede incluir partes materiales que es posible eliminar, aunque dejando de ser cuerpo. Pero también es posible que al eliminar partes materiales el cuerpo continúe siendo tal, incluso sin perder ninguno de sus campos de sensaciones. Así mismo, el cuerpo puede ampliarse.

Si me corto una uña o el pelo, o si éste vuelve a crecer, mi cuerpo pierde o gana algo. Gana también si tomo en la mano un bastón o una herramienta, también a través de la ropa. Una HERRAMIENTA es una ampliación del cuerpo, en efecto, cuando está "en uso". Es una ampliación tanto del cuerpo como sede de sensaciones, como del cuerpo en tanto que ÓRGANO DE LA VOLUNTAD. En los campos de sensaciones propios ya del cuerpo ocurren cambios de sensación de cierto contenido, los cuales no ocurrirían sin la ampliación. En el campo volitivo ocurren movimientos libres y cambios que de otra forma no ocurren. Ello, sin embargo, no altera nada esencial.

b) Somatología: la ciencia del cuerpo

A este dominio del ser puede dirigirse ahora la investigación
/8/ teórica; la percepción y experiencia del cuerpo / —la somatología, como proponemos llamarla— puede adoptar la forma de la experiencia teórica y determinar el pensamiento teórico. Dado que lo específicamente somatológico no es una *realidad* separada, sino un estrato superior de ser edificado sobre la *realidad* material, la experiencia y el conocimiento teóricos del ser somático exigen también experiencia material y el correspondiente conocimiento material. Éste pertenece, sin embargo, en términos lógicos, a la ciencia de la naturaleza material. Si, por tanto, llamamos somatología a la ciencia de la corporalidad, ésta será, en la medida en que se ocupe de las propiedades materiales del cuerpo, ciencia de la naturaleza material. En la medida en que sea específicamente somatología, sin embargo, será algo diferente, que se distinguirá del resto por una nueva forma fundamental de la experiencia. Si bien se mira, comparte esta doble faz con todas las ciencias zoológicas, por ejemplo, con la fisiología del hombre y de los animales. Éstas son ciencias naturales en sentido estricto, atendiendo a la materialidad de los seres *animales*; y son somatología, por cuanto en la fisiología de los órganos sensoriales y del sistema nervioso —que mejor habría que llamar teoría de las ubiestesias del cuerpo— se investigan sistemáticamente las relaciones con las distintas esferas de sensaciones. Es evidente que aquí predomina la aprehensión somatológica experiencial, y sin ella no es posible descubrir un fenómeno somatológico o reconstruirlo indirectamente. A la postre, el fundamento está en la PERCEPCIÓN SOMÁTICA directa, que cada investigador sólo puede practicar en su propio cuerpo y, luego, la imputación somática ejecutada en la aprehensión interpretativa de los cuerpos extraños percibidos en cuanto tales, y ejecutada de tal manera que esta interpretación adquiere el carácter de una EXPERIENCIA que, eventualmente mediante ulteriores aprehensiones y posiciones empíricas similares, puede corroborarse, precisarse y, caso dado, corregirse, en una palabra: acreditarse. En un sentido lato puede decirse que estas imputaciones no son otra cosa que percepciones, toda vez que es la conciencia de autopresentación

"en persona" lo que caracteriza a la percepción, y en la percepción de un cuerpo extraño tenemos, junto con la conciencia de la autopresentación del *cuerpo* corporal extraño, una cierta conciencia secundaria de presencia "en persona" con respecto a los
momentos imputados, conciencia que ciertamente, / examina- /9/
da de cerca, se revela tan sólo como un presentarse a través de una especie de *re*presentación, no como una auténtico presentarse originario. En todo caso, no es casualidad que digamos que VEMOS a un animal o a un ser humano, que le "notamos" el dolor al ser pinchado, el gusto al comer y así todo lo específicamente psíquico. Semejantes actos pertenecen a la esfera de la experiencia y no a la mera reproducción de experiencias, como ocurre con los recuerdos. Por lo demás, nos remitimos a los desarrollos más prolijos sobre la esencia de la imputación. Según el presente análisis, como queda dicho, la teoría completa de las sensaciones tratada en la fisiología y la psicología, con todas las conocidas doctrinas sobre las diversas peculiaridades de los dominios de los sentidos en su dependencia de los órganos de los sentidos y de los centros sensoriales, así como de la naturaleza de los estímulos fisiológicos sensitivos, forma una unidad que, junto con las correspondientes teorías sobre las "sensaciones de sentimientos", sobre sensaciones en el sentido más amplio, se integra en la somatología. El tema lo constituye la corporalidad en el sentido de la experiencia somatológica, el peculiar estrato *real* de sensitividad perteneciente al cuerpo como tal, que se "documenta" en las ubiestesias primigenias y en general en los campos sensoriales en tanto que estados del soma. Aludamos aquí a la razón por la que no hemos mencionado a la biología general y en especial tampoco a la botánica. El obvio parentesco entre el animal y la planta, que trae consigo tantos problemas afines y paralelos cuando se investiga la "vida" de las plantas y la materialidad animal, y que, por tanto, de este lado produce la unidad de las ciencias naturales (con respecto a la zoología en cuanto ciencia natural del *cuerpo* material *animal*), no llega tan lejos como para haber hecho posible una determinada interpretación de la planta como un cuerpo (y, finalmente, como un cuerpo para un alma en el sentido pleno de la palabra), la cual habría podido plantear sus problemas somatológicos determinados de igual manera que en

el caso de los animales superiores y luego, descendiendo por la escala animal, también en el caso de los inferiores. La empatía general permitida por la analogía, ejecutada de manera completamente indeterminada, no le basta al investigador; éste
/10/ necesita experiencia concreta de sensitividades concretas, / referidas a órganos concretos, debiendo ser la analogía de los órganos con los de los animales –a los que pertenece las sensitividades conocidas por experiencia– suficientemente grande como para fundar la probabilidad de la interpretación. Si falta esta analogía, basta el tratamiento de la botánica como ciencia natural material, o mejor dicho, entonces no es posible otro distinto. No excluiría por ello este tratamiento que las plantas tuviesen sensaciones, sólo que nosotros no seríamos capaces de reconocerlas, porque faltaría el puente de la empatía y del análisis indirecto. Sin embargo, aquí tan sólo he querido acomodarme lo más posible a la botánica fisiológica dominante y en general a la biología, y dejo abierto si, después de todo, la experiencia interpretativa no puede desempeñar, y de hecho desempeña, un papel fructífero, tal como sin duda lo hace en la zoología, bien que ello a menudo también aquí pase inadvertido.

§ 3. *El deslinde de la somatología y la psicología*

La delimitación que llevamos a cabo de la ciencia titulada somatología es sobremanera natural: define una clase de investigaciones del modo más radical imaginable en el caso de una ciencia, a saber, mediante una forma fundamental de experiencia y de objeto de experiencia. No obstante, se comprende que nunca haya llegado a constituirse una somatología propia e independiente, e igualmente se comprende que la idea de una ciencia semejante (a pesar de la importancia que le corresponde por razones epistemológicas) nunca haya sido concebida. Su concepción presupone la separación pura de la sensación del complejo de aprehensión al que está estrechamente ligada; exige, por tanto, análisis fenomenológicos desacostumbrados y un apartar la mirada de lo que está dado en las aprehensiones plenas, que es también en lo que suele fijarse nuestra atención. Percibimos el cuerpo, pero junto con él también las *cosas* que

"mediante" el cuerpo son percibidas en sus distintos modos de aparición, y a la par tomamos conciencia de nosotros mismos en tanto que seres humanos y en tanto que yo que percibe tales *cosas* mediante el cuerpo. El cuerpo, aprehendido como cuerpo, posee su estrato donde se localizan las ubiestesias táctiles, pero nosotros palpamos esta *cosa*, "sentimos" el contacto de los
vestidos, / etcétera. De ahí la ambigüedad de "sentir". El cuerpo /11/
siente: ello se refiere a algo localizado; a través de él "sentimos" *cosas*: "sentir" es entonces el percibir *cosas* espaciales y nosotros somos quienes en el percibir mantenemos la mirada espiritual dirigida a la *cosa*, y este cuerpo es nuestro cuerpo.[b] [5]

Si analizamos fenomenológicamente la estructura de la aprehensión, se pondrá de manifiesto la estratificación de la aprehensión descrita prolijamente por nosotros. Y se la reconozca o no reflexivamente de manera correcta, ella domina la experiencia teórica y los problemas que se plantean sobre la base de esta experiencia, en la medida en que se trate de problemas correctamente planteados y exitosamente resueltos, como en toda teoría auténtica, en toda ciencia auténtica. Y entre ellas figuran, desde luego, la zoología y en especial la fisiología y, por otra parte, la psicología, todo ello entendido en sus límites propios. En efecto, justo en la esfera aquí discutida de lo específicamente somatológico, no faltan de ambos lados buen número de problemas incorrectamente planteados que se tratan en ciencias de parejo valor (por ejemplo, todo el complejo de problemas y teorías conocido bajo el título de "origen psicológico de la idea del espacio, de la idea del tiempo, de la idea de la *cosa*" rebosa disparates y particularmente en relación con temas que deberían adjudicarse a la esfera somatológica). El estrato de aprehensión en el que se constituye la sensitividad del cuerpo y, por tanto, éste mismo, demostró estar, por otra parte, íntimamente fundido con aquellos estratos en los que se constituye el alma y el yo anímico, a tal grado que la aprehensión del alma absorberá en sí necesariamente los estados de sensación del cuerpo. Las sensaciones son, desde el punto de vista de la conciencia pura, las bases *materiales* indispensables de todas las especies fundamentales de nóesis, y si la conciencia que llamamos

[b] *Cfr.* Anexo II, p. 146.

experiencia de las *cosas* —o también experiencia del cuerpo— contiene esencialmente en su unidad concreta sensaciones que fungen como *materias* de la aprehensión (en las *Investigaciones lógicas* decía, utilizando una expresión que se presta a malentendidos, "contenido representante"), si esa conciencia, digo, entra, como toda otra conciencia, en la apercepción del alma
/12/ y pasa a ser un estado *real* del alma y del yo anímico, / con relación a estados *reales*, es evidente que las mismas sensaciones que en la aprehensión *realizadora* de la percepción material fungen como contenidos exhibidores de notas características materiales, en la nueva aprehensión *realizadora* que llamamos experiencia del cuerpo se vuelven localizables como estados de sensación, poniendo de manifiesto lo que llamamos la corporalidad específica, y —por último y en tercer lugar— son, bajo el título de estados de percepción del yo (percibir material e igualmente tener experiencia del cuerpo), componentes anímicos y forman, por consiguiente, parte del alma (del estado del alma) y también de la vida del yo. Todo esto se puede VER, puede aclararse mediante análisis eidéticos puros, y quien ha seguido nuestras indicaciones, lo HA visto junto con nosotros. Por tanto, no es una casualidad, sino algo comprensible por razones esenciales, que la psicología, entendida como ciencia del alma, tenga que ver también con todo tipo de sensaciones. La cuestión es de qué manera tiene que ver —y debe tener que ver— con ellas, cuestión que sólo puede decidirse considerando el sentido inmanente de la "experiencia psicológica" y de la *realidad* anímica que se constituye en esta nueva forma fundamental de experiencia. Debemos consultar a esta experiencia, atender al modo como se da lo anímico cuando la intención de esta especie de experiencia se cumple de manera concordante, y ello no fáctica, sino esencialmente. Y lo mismo vale con respecto a la cuestión general sobre qué es, por principio, el tema de que trata la psicología, qué cae, y en qué sentido, bajo su jurisdicción y qué principios metódicos le prescribe el sentido de este "qué".

Otros pensarán de modo distinto y opinarán que debe acudirse a los institutos psicológicos y pedir a los especialistas que lo instruyan a uno sobre la esencia de la psicología y su método. Tal como entre los "especialistas" se encuentra muy generali-

zada la convicción correspondiente: entre los matemáticos, sólo el matemático de profesión, entre los investigadores de la naturaleza, sólo el investigador de la naturaleza puede informar sobre la esencia, las metas, los métodos de las matemáticas o de las ciencias naturales, y así en las demás ciencias. Con quien ve así las cosas yo no puedo discutir, puesto que todavía no ha llegado a comprender qué es lo que se propone y debe proponerse la filosofía a diferencia de las ciencias no filosóficas. / /13/
Quien, sin embargo, ha entendido la diferencia, SABE que la técnica de un método no es cosa que incumba o interese al filósofo, sino al investigador dogmático, a la ciencia dogmática, y que, en cambio, los principios esenciales, la idea de cada ciencia de un tipo categorial particular y la idea de su método en cuanto "sentido" de cada ciencia, precede a ésta, y que puede y debe investigarse a partir de la esencia propia de la idea de su objeto —o sea, *a priori*—, determinante de su versión dogmática.

Para captar la "esencia" del número, para clarificar el concepto fundamental de la aritmética y entender así las fuentes esenciales de sus métodos, ninguna teoría de las ecuaciones integrales y ninguna reflexión sobre tales teorías pueden servirnos de gran cosa; para ello ni siquiera necesitamos saber las tablas de multiplicar. Aclarar la esencia del alma y con ello las posibles metas y métodos (en la generalidad de los PRINCIPIOS), determinarlos científicamente, no es asunto del técnico psicológico, esto es, del psicólogo, sino del filósofo. Ello vale para todas las categorías del ser, que conducen correlativamente a formas categoriales fundamentales de la conciencia presentante. Afirmaciones como la de que el método científico es uniforme, es decir, que la filosofía debe proceder metódicamente de acuerdo con el modelo de las ciencias exactas, por ejemplo, de las matemáticas y en especial de la ciencias naturales; que la filosofía desde luego debe apoyarse en las ciencias particulares y asimilar sus resultados: todas esas frases se han repetido tantas veces que han llegado a ser —junto con el aparato de comentarios que las explican— un puro lugar común. La pizca de verdad que encierra este lugar común no ha aumentado por el hecho de repetirlo; antes bien, el daño causado por la porción mucho mayor de falsedad contenida en esas aseveraciones es enorme: amenaza con consumir la filosofía alemana.

Me parece justificado que los dogmáticos —a pesar de ello sin duda perfectamente seguros de sus progresos dogmáticos— no quieran escuchar a los filósofos, si no deseasen ser más que especialistas y no filósofos. Empero, si desean considerar, y consideran de hecho, a la filosofía como una especie de continuación de la ciencia dogmática, se asemejan a quienes viven en la ilusión de que con el progreso de la física y la química /14/ la humanidad podrá un día, / gracias a remedios como el de Ehrlich-Hata, curar no sólo la sífilis del cuerpo, sino también la sífilis moral.

En cuanto a las sensaciones, no puede caber duda sobre la respuesta: mientras que las mismas son, en la somatología, conforme al tipo de su experiencia, "documentaciones" de la sensitividad del cuerpo, siendo, en consecuencia, la tarea del pensamiento teórico en esta ciencia investigar las conexiones causales relativas a esta sensitividad, la psicología, ateniéndose al sentido de su experiencia, debe investigar justamente los nexos causales pertenecientes a su unidad empírica, o sea, el alma, y dedicando a las sensaciones el interés *real*-causal que corresponde a su posición dentro del conjunto de la vida anímica. Obtenemos toda la claridad deseable en cuanto consideramos los puntos esenciales. Si el alma es aquella *realidad* cuyos estados caen bajo la rúbrica "conciencia", esta conciencia, de acuerdo con lo dicho más arriba, está dada como algo perteneciente a un cuerpo, sea mediante autopercepción, sea mediante percepción interpretativa. Por tanto, en la base se encuentra la *objetivación* del cuerpo, y de manera tal que el cuerpo obtiene el rango de una *realidad* en la que se funda el alma. En suma, lo que está dado es un ser humano, dado como una *realidad* que incluye el cuerpo en tanto que *cosa* material y que en virtud del estrato ubiestésico pasa a ser un cuerpo, y en virtud del estrato anímico estrechamente unido al estrato ubiestésico, un ser humano pleno. Tenemos una superposición de tres *realidades*, la posterior incluyendo a la inferior, por el mero hecho de añadir un nuevo estrato. La sensación es elemento común en el límite entre el segundo y el tercer nivel, por así decirlo. En el segundo nivel, la sensación es "documentación" de la sensitividad del cuerpo. Y, por otro lado, en el tercer nivel forma la base *material* de aprehensiones perceptivas, por ejemplo, de

la percepción material, en la doble función aprehensiva considerada más arriba: como sensación cinestésica ejerciendo la función de lo que motiva; como sensación exhibidora, ejerciendo la función de lo motivado, y en algunos casos exhibiendo algo del contenido actual del *objeto* material (por ejemplo, color, tersura, etcétera). Todas estas aprehensiones se entrelazan con la conciencia superior específicamente yoica. Es posible que partiendo de este estrato las atraviese el yo con su mirada, / /15/ o que en ellas el yo impere o no con sus actos espontáneos, en todo caso no son (como tampoco los actos espontáneos) meros sucesos de una conciencia pura. Antes bien, las aprehensiones también experimentan su aprehensión, en la que son interpretadas precisamente como estados anímicos. Un hombre o un animal no es un mero cuerpo a cuyos estados de sensación se uniese de algún modo una conciencia, sino que el hombre posee una índole peculiar anímica que le permite acoger de tal manera en su conciencia las sensaciones que siente a través de su corporalidad, aprehenderlas justo de tal manera, y comportarse justo de tal manera frente a lo que aparece a través de ellas —teorizando, pensando, valorando, actuando—, que el juego de sus reproducciones discurre justo en tales y cuales constelaciones, la marcha de las impresiones originarias (sensibles o no sensibles) se combina con él de tal y cual manera, etcétera.

Comparemos ahora el modo como funge la sensación en la experiencia somática, por un lado, y en la psicológica, por el otro, atendiendo a lo que en ella llega a ser dado. Una acusada diferencia salta a la vista: en cada caso se interpreta la sensación de manera fundamentalmente diferente, y en cada caso llega a darse también algo diverso: de un lado, una sensitividad del cuerpo, una ubiestesia en tanto que comportamiento del mismo. Del otro lado, en la experiencia de un estado anímico, no figura para nada la ubiestesia en tanto que "documentación" de algo corporal, esta aprehensión somática no es parte integrante de la aprehensión del estado anímico, más exactamente: del estado de la percepción de una *cosa*, en la cual la sensación ejerce una función exhibidora, o de la aprehensión receptiva de una imagen ficticia (por ejemplo, de una "imagen" pintada), etcétera. En nada influye la circunstancia de que la aprehensión anímica como tal esté fundada en la aprehensión del cuerpo.

Ambas aprehensiones se entrelazan mediante la doble función de la sensación, la cual no es sólo fácticamente doble, sino que lo es en virtud de su naturaleza; y ambas se entrelazan, en efecto, pero no se compenetran. Ello vale para todas las sensaciones. Vale también para los sentimientos sensibles fundados en las sensaciones primarias, que "documentan", por una parte, somatológicamente la sensitividad afectiva del cuerpo, mientras que, por la otra, intervienen en las funciones emotivas sin introducir nada proveniente de las aprehensiones somáticas.

/16/ A ello, pues, se debe que la pregunta acerca de cómo conducir la investigación de las sensaciones, y en particular su investigación causal, se responda de un modo muy diferente en la somatología y en la psicología. Considerada anímicamente, la sensación no es más que *materia* para las aprehensiones (representaciones en un sentido que hay que delimitar con precisión), y no olvidamos las aprehensiones de fondo, en virtud de las cuales la aprehensión que se destaca en primer plano (acaso a través de un advertir primario o de un tomar nota secundario) necesariamente hace conciente algo que posee un entorno o que "sale" de su entorno. Causalidad psicológica es causalidad relativa a estados específicamente psíquicos. Desde un punto de vista psicológico, la *màteria* sencillamente existe, es ingrediente de una función: ésta es lo específicamente anímico. Una investigación causal particular de la *materia* abandona el marco de la psicología. En cuanto preguntamos por su causalidad, hemos cambiado de actitud y hacemos somatología. No hay otras cuestiones causales en conexión con las sensaciones aparte de las somatológicas. Si consideramos ahora la esfera de la causalidad específicamente anímica, habrá que decir ante todo lo siguiente:

En el sentido de la aprehensión del alma, o mejor, de la aprehensión del hombre, está implícito que el hombre, con respecto a sus estados somáticos y anímicos, depende de la *cosa*-cuerpo material, no sólo por cuanto que sus sensaciones dependen de ella, sino también en lo relativo a lo específicamente anímico. Hasta qué punto, eso se decide –como en cualquier caso de aprehensión experiencial– por la marcha de la experiencia actual, la cual determina más precisamente lo que deja abierto la forma del sentido de la aprehensión o lo entrañado

por ese sentido. Así queda de manifiesto cuán dependiente de la organización física del cuerpo es el curso de las reproducciones sensibles, y además el curso de las reproducciones como tal y el modo y el ritmo enteros de la vida aprehensiva, y también el de la vida intelectual y emocional que depende de esta vida aprehensiva.

A primera vista parece comportarse la *realidad* de lo anímico, en lo que respecta a su dependencia causal, de un modo enteramente análogo a la *realidad* de lo corporal. Sin embargo, muy pronto se echan de ver las diferencias esenciales. Como fundamento del edificio de la *realidad* fundada que llamamos un ser *animal*, tenemos / la materia del cuerpo, y a ella perte- /17/
nece una conexión causal cerrada en sí misma que cae bajo la de la naturaleza material. Pero no todo finaliza con esta causalidad material del cuerpo físico, en la que éste se verifica como substancia material. Antes bien, al adoptar el cuerpo físico en un determinado entrelazamiento de circunstancias causales un determinado estado material, se produce en el estrato somático de sensaciones, que le es peculiar en tanto que cuerpo, una determinada alteración de la ubiestesia. Ésta no ejerce, a su vez, ningún efecto retroactivo sobre el estrato natural. Las sensaciones parecen seguir, como si de sombras se tratase (cual epifenómenos), a ciertos estados materiales del cuerpo. Esta situación se daría también en el caso del estrato anímico, si éste pudiese considerarse, al igual que el estrato somático de las ubiestesias, como una sucesión funcional unívoca de estados corporales. En tal caso, la psicología, o la antropología y la zoología, serían en el fondo ciencias somatológicas de orden superior. Obviamente, toda espontaneidad, por ejemplo, la espontaneidad anímica que se "documenta" en los movimientos libres del cuerpo, sería entonces mero "epifenómeno", y lo que en el libre moverse llamamos querer, con respecto al yo anímico el "acto de un yo", no sería más que una pura sucesión de ciertos transcursos corporales, y el movimiento mismo un proceso causado puramente en la esfera de la causalidad material. Sin embargo, tras un detenido examen nos encontramos en la *realidad* psíquica, en lo que respecta a su dependencia del cuerpo y de la materia, con diferencias fundamentales frente a todo otro tipo de dependencia, también frente a la dependencia

peculiar del cuerpo, a saber, la imposibilidad por principio de la permanencia inalterada del alma y *eo ipso* la imposibilidad por principio del retorno al mismo estado.[c] Esto basta para demostrar el CONTRASENTIDO DEL PARALELISMO PSICOFÍSICO. Si el alma dependiese del cuerpo físico de la misma manera que la sensibilidad, debería ser posible por principio que la psique del anciano involucionara hasta volver a ser la psique del niño: del mismo niño que llegó a ser anciano, con idénticos estados. Ello, sin embargo, está excluido por principio debido al carácter peculiar del alma y al carácter necesario de su desarrollo.

/18/ Así mismo, es preciso considerar lo siguiente. La dependencia unilateral y uniforme de los sucesos de los campos sensoriales respecto de la materialidad del cuerpo (de su determinada constitución material) no afecta en absoluto a la circunstancia de que a través de la apercepción —mejor dicho: la experiencia— somática, se constituya un nuevo objeto con un nuevo estrato. El nuevo estrato no queda desconectado, sino que se presupone en la indagación de los nexos causales fisiosomáticos. Y en relaciones causales se encuentran la *physis* corporal y el cuerpo, dos *realidades* de las cuales la una se halla fundada en la otra; y como en todos los casos de relaciones causales entre *realidades*, también en este caso es la ocurrencia de estados de una *realidad* lo causalmente dependiente (efecto) de la ocurrencia de los estados pertinentes de la otra *realidad*, bajo las circunstancias correspondientes. Las circunstancias aludidas son tan sólo circunstancias materiales; la unilateralidad consiste precisamente en que la *realidad* fundada no trae aparejadas ningunas circunstancias propias, no posee, por tanto, causalidades propias además de aquellas que pertenecen a la relación de fundación. De la misma manera se comportaría la apercepción del alma, incluso en el caso de que de esta manera el alma no fuese más que un apéndice de orden superior del cuerpo.

No cabe duda de que las relaciones de dependencia del dominio anímico penetran en el de lo corporal-físico. Hasta qué punto lo hacen REALMENTE, es cosa que toca decidir a la investigación psico-fisiológica empírica. Y hasta qué punto PUEDEN hacerlo, o sea, hasta qué punto cuestiones acerca de los "correlatos

[c] *Cfr.* Anexo III p. 147.

fisiológicos" y las correspondientes construcciones hipotéticas pueden ser pertinentes y servir de guía a la investigación actual, es cosa que incumbe aclarar a la investigación fenomenológica de esencias. Ésta prescribe límites absolutamente inamovibles a las investigaciones psicofísicas de la misma manera que la geometría lo hace con las investigaciones geodésicas. Ahora bien, sobre este tema nos explayaremos al tratar la idea de una psicología racional. —

De acuerdo con lo investigado hasta aquí, puede formularse la IDEA DE UNA PSICOLOGÍA como ciencia dirigida hacia la *realidad* psíquica, que debe distinguirse de la somatología, tanto de la somatología física (que forma parte de la ciencia general de la naturaleza material) como de la somatología estesiológica, pero que / por otro lado se entrelaza con ella, conforme pun- /19/
to por punto con la relación de fundación de las *realidades*. Si la psique no es una *realidad* propia, sino solamente un estrato de *realidad* superpuesto al soma, es imposible que sirva de fundamento a una ciencia independiente. Una ciencia independiente es la ciencia natural física, y, relativamente independientes dentro de ella, disciplinas como la somatología física; una ciencia independiente es la somatología, pero la estesiología somatológica es no independiente; independiente es, por su parte, la antropología (o la zoología plenamente entendida). Lo que no impide que un interés teórico eminente pueda volcarse justamente sobre el alma y las cuestiones pertinentes a su *realidad*, y por tanto pertinentes también a su causalidad. Y como en el caso de todas las ciencias que se ocupan de la *realidad*, también aquí el *objeto* peculiar lo forma precisamente el correspondiente tipo de *REALIDAD*, o sea, el ALMA o el hombre con respecto a su alma, y el alma no es un "haz" de vivencias de conciencia, sino la unidad *real* que se manifiesta en ellas. Puede pasarse en silencio el alma, se la puede llamar despectivamente una mera *façon de parler*; ella es, sin embargo, lo que domina en la aprehensión y, con las ideas correlativas pertinentes, lo determinante en la investigación. Pero es mejor hablar correctamente y no escamotear lo que, en la medida en que haya de ser pensado correctamente, debe permanecer vivo siempre.

Las consideraciones hechas hasta aquí parecen incompletas, por cuanto que no se tuvo particularmente en cuenta el yo puro

y anímico, o sea, que no se consideró más detenidamente la manera como el mismo determina la tarea de la psicología y el conjunto de la investigación causal. A este propósito, sin embargo, es evidente que el estudio de la apercepción anímica del yo tan sólo constituye un nivel de la investigación del alma en general. Cómo se presenta el yo como yo puro, ello cae bajo la esfera psicológica, en tanto que ésta investiga el surgimiento de los actos en el seno de la naturaleza. Cómo se desarrolla en él el yo en tanto que yo empírico, cómo se reorganiza, cómo adquiere nuevas disposiciones: todo ello no es más que una especialización de la pregunta sobre la manera como el alma en general se desarrolla, se reorganiza, etcétera. No todo lo anímico es algo específicamente yoico. Asociaciones se producen, participe o no el yo en su formación. Es asunto de la investigación psicológica especial determinar si, y hasta qué punto, pertenecen al yo y sus actos regularidades idiopsíquicas pro-
/20/ pias; / en todo caso, el yo anímico está co-determinado por la estructura anímica entera, sometido igualmente a las reglas que, más allá de su esfera propiamente dicha, valen en general para todo lo anímico. Aquí no necesitamos ocuparnos más de este punto.

§ 4. *Las "comunidades" desde el punto de vista de las ciencias naturales*

Apoyándonos por lo pronto en el mundo material en el que se inserta el cuerpo, determinamos, siguiendo la escala de experiencias fundadas, los dominios primigenios para una serie de niveles de experiencia correspondientes. La clarificación fenomenológica de las aprehensiones y de los tipos fundamentales de objetos que en ellas se constituyen, permite entender de raíz el sentido peculiar de las ciencias correspondientes. Podríamos ampliar más la escala, sin que por ello ganásemos nada instructivo para nosotros. Al unirse unos con otros los *objetos* psíquicos, formando asociaciones y sociedades de diverso orden, no por ello resultan, bajo el punto de vista de la fundación mediante la naturaleza primigenia, nuevos *objetos*. En efecto, no surge ninguna nueva alma, un alma de orden superior, de la conjunción de los cuerpos y sus almas, y tampoco una estructura

de conciencia unitaria en razón de la cual se constituyese una nueva *realidad*, la *realidad* de un alma colectiva. Desde el punto de vista de las ciencias naturales, lo que constatamos es una cantidad de hombres individuales, cada uno con su conciencia particular, su alma particular, su yo particular. En el nexo de reciprocación psicofísico posibilitado por las mutuas relaciones materiales de los cuerpos, surgen en las almas individuales actos dirigidos intencionalmente a lo psíquico-externo. Pero lo que aquí se presenta son siempre tan sólo estados nuevos de las almas individuales. Lo mismo ocurre cuando una pluralidad de *cosas* materiales posee un nexo de influjo causal relativamente cerrado y genera por ello sistemas materiales que eventualmente deben considerarse como unidades materiales. No surge allí una ciencia por principio nueva. Cuestión muy distinta es si pudiéramos y debiéramos decir lo mismo cuando tomamos como elementos de estas formaciones unitarias, no a las almas, sino a las *PERSONALIDADES* ESPIRITUALES. / Pero por ahora no existen para /21/
nosotros ningunos espíritus. Nos encontramos en el campo de las ciencias naturales, definido por el universo de las *realidades*, que son, a su vez, de naturaleza material o se hallan fundadas en la naturaleza material.

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS RELACIONES ENTRE LA PSICOLOGÍA Y LA FENOMENOLOGÍA /21/

§ 5. *La relación de la fenomenología con las ciencias*

Ahora vamos a dedicar nuestra atención a las relaciones entre la psicología y la fenomenología. Todos los análisis de esta sección fueron análisis fenomenológicos imposibles de malinterpretar como análisis empíricos, ni siquiera cuando se enlazaban con la experiencia actual. Siempre sirvió el dato de experiencia singular, por ejemplo, cualquier "apercepción", "percepción", y similares, sólo de ejemplo; siempre adoptamos en seguida la actitud eidética y estudiamos eidéticamente todo lo perteneciente a la esencia, las posibilidades, entrañadas en la esencia de ciertas aprehensiones, de transitar a series de intuiciones, a series de experiencias, y de cumplirse ahí de manera concordante, de explicitar su sentido, es decir, el sentido de lo mentado en ellas, de lo experimentado como tal, y así de explicitar el sentido de los objetos concernientes. Por un lado, a través de análisis intuitivos de esencias, los análisis fenomenológicos ejemplificaron el método y el tipo de los resultados buscados; pero a la vez sirvieron para obtener, a partir de sus fuentes primigenias, la esencia de las categorías de la *realidad*: materia, cuerpo, alma y yo anímico, categorías fundadas unas en otras, y para captar así el sentido original, determinado por dichas categorías, de los correspondientes dominios científicos. A la vez, con estos análisis –susceptibles de ser continuados, si es necesario, en diversas direcciones en igual sentido– se cumplieron (o hay que completarlos para cumplir) todos los prerrequisitos para determinar las peculiaridades fundamentales del método de estas ciencias y

para hacer comprender intelectivamente hasta qué punto, por ejemplo, los métodos científico-naturales de la física y los de la psicología pueden discurrir del mismo modo y hasta qué
/22/ punto se distinguen radicalmente. Las normas que de / aquí se derivan de manera original, no pueden pasarse por alto sin confundir la marcha de la ciencia y sin inducirla a planteamientos de problemas y formas de experiencia equivocados. La llamada "ciencia moderna" y los autodenominados "especialistas" no determinan el método, sino que la esencia de los objetos y la correspondiente esencia de la experiencia posible de objetos de la categoría del caso (o sea, el *apriori* de la constitución fenomenológica) prescribe todo lo fundamental relativo al método, y lo que caracteriza al especialista genial es captar este *apriori* de manera intuitiva (aunque sin formularlo filosóficamente en conceptos rigurosos y en normas explícitas) y orientar los problemas y métodos particulares en conformidad con él. Todos los descubrimientos e inventos de los especialistas se mueven dentro del marco de un *apriori* absolutamente intransgredible, que no se puede extraer de sus doctrinas, sino sólo de la intuición fenomenológica. Captarlo científicamente es una tarea que atañe a la filosofía, no a las ciencias dogmáticas mismas. Cierto, lo que determina normativamente el método en general, es tema de la NOÉTICA GENERAL, disciplina que abarca todas las categorías de objetos y de intuiciones constitutivas. Todavía no la poseemos. Sólo será posible tras la elaboración suficiente de una teoría eidética general fenomenológica del conocimiento, tanto en lo que respecta a la intuición como en lo que concierne al pensamiento específico. Pero una cosa está clara aun sin disponer de una noética desarrollada: el método de toda ciencia debe determinarlo la especie de intuición originalmente presentante —mejor dicho: el tipo fundamental de aprehensión original[a]— que corresponde por esencia a la categoría de objetos a que la ciencia del caso se refiere (eventualmente junto con otras ciencias). Es un lugar común decir que todo conocimiento de la naturaleza tiene su fuente última en la experiencia; en concreto: que toda fundamentación científica descansa finalmente

[a] A la mera aprehensión no pertenece, según nuestra terminología, la actitud teórica, ningún tipo de "mirada dirigida a".

sobre actos de experiencia (actos que presentan originalmente el objeto de la naturaleza). Y si lo aceptamos como válido —y no podemos menos de hacerlo—, es claro que las normas metódicas que la experiencia fija y que evidentemente se fundan en su esencia, / deben determinar el método de las ciencias /23/
naturales. Lo mismo debe valer también, por supuesto, para todas las ciencias; en todas conduce finalmente la fundamentación, de necesidad, por sobre la esfera del pensamiento, a la intuición y al fin a la intuición originalmente presentante, que no puede ser una experiencia, en caso de que se refiera a otro tipo de objetos que los objetos de la experiencia (*realidades* de la esfera natural). Esto lo hemos constatado ya: a las diferentes categorías de objetos deben corresponder aprehensiones constitutivas esencialmente diferentes, por lo tanto, también formas fundamentales de actos originalmente presentantes.

§ 6. *El fundamento ontológico de las ciencias empíricas*

El método en todas las ciencias también esta determinado por la esencia GENERAL del objeto que se revela intuitivamente en la completa *re*presentación de tal objeto, esto es, en el perfecto desarrollo de las intenciones encerradas en su aprehensión, y por supuesto en actitud eidética y atendiendo no a la aprehensión, sino al objeto que se constituye. La esencia general también puede desarrollarse en el pensamiento, y su desarrollo conduce necesariamente a una ONTOLOGÍA. Un método perfecto presupone la elaboración sistemática de la ontología, esto es, la doctrina eidética perteneciente a la respectiva categoría de objetos. El conjunto de conocimientos ofrecidos por ella es norma absoluta para todo lo que las ciencias de hecho relativas a las categorías del caso pueden ofrecer en cuanto a conocimientos empíricos posibles, y a la vez pasa a formar parte del conocimiento de hechos. Todo progreso en relación con la ontología, y en particular con respecto a la formulación de conocimientos ontológicos fundamentales o de disciplinas ontológicas que expresan en términos ontológicos un aspecto de la correspondiente categoría de objetos todavía no expresado en dichos términos, deberá ser de provecho para las ciencias empíricas.

Sobre esto hemos hablado ya, y tan sólo lo traemos a cuento para fundamentar el derecho, incluso la necesidad incondicionada, de una PSICOLOGÍA *RACIONAL*. Sólo en las investigaciones sobre la fenomenología del conocimiento (en las *Investigaciones lógicas*) se tomó conciencia por vez primera de que debe existir una disciplina tal, de enorme amplitud, no construida desde arriba
/24/ a partir de / "conceptos" vacíos (vagos significados verbales) como la vieja psicología metafísica, sino basada en una doctrina eidética obtenida a partir de la intuición pura. Ello parece habérseles escapado a todos los anteriores teóricos del conocimiento e investigadores de la conciencia, a pesar de que desde tiempos inmemoriales se habla de un *apriori* del pensamiento y de la voluntad bajo los títulos de lógica y ética. Porque lo que se ofrecía y pretendía ofrecer bajo estos títulos, era todo menos una doctrina psicológica eidética en el sentido aquí pertinente. En la obra mencionada se presentó la fenomenología como una descripción puramente inmanente de lo dado en la intuición interna (de modo laxo se decía ahí "experiencia interna"), una descripción que, sin embargo, no constata hechos empíricos, sino, en la actitud de la "ideación", verdaderas conexiones eidéticas. Justo sobre esto descansaba, en la Investigación Sexta, el intento de refutación definitiva del psicologismo en la teoría del conocimiento. En conformidad con ello, coincidían en las *Investigaciones lógicas* la teoría eidética fenomenológica y la psicología *racional*. Esto es, en diversos respectos, un error; la psicología *racional* debe entenderse como una ontología de algo *real* que se constituye en la interconexión de las vivencias y que, por tanto, no puede coincidir con la esencia de la interconexión de las vivencias misma, tal como se pondrá de manifiesto tras aclarar la idea de *realidad* en general y la de *realidad* anímica y deponer el viejo recelo (que todavía alimentaba el autor de las *Investigaciones lógicas*) contra la *realidad* del alma y la *realidad* del yo. La peculiar relación entre la fenomenología y la ontología psicológica, que permite insertar la primera en la segunda, y en cierto modo también la segunda, como todas las disciplinas ontológicas, en la primera, nos ocupará ampliamente, y tendremos oportunidad de exponer ciertos paralelismos que valen para la ONTOLOGÍA DEL ESPÍRITU.

§ 7. *Conceptos regionales y conceptos "genéricos"*[b] /25/

En primer lugar, es sumamente importante para el filósofo y el fenomenólogo el haberse aclarado con perfecta claridad intuitiva qué es lo que caracteriza lo que doy en llamar los conceptos regionales objetivos, cuál es el método con arreglo al cual es posible derivarlos *a priori*. Esta derivación no debe entenderse en el sentido de una "deducción transcendental" a partir de un postulado determinado, a partir de un sistema de pensamiento no dado a través de la intuición (como acontece con el sistema de las formas del juicio en la deducción kantiana de lo que él llama categorías), aunque sí de la mano de un "hilo conductor transcendental" apodícticamente cierto, siguiendo el cual no las *deducimos*, sino que nosotros mismos las *encontramos* y paso a paso las captamos intuitivamente. Es preciso aclararse por qué poseen estos conceptos tan singular significación y por qué están predestinados a ser conceptos regionales de ontologías, de tal manera que deberá haber *a priori* tantas ontologías como conceptos regionales, trátese de ontologías ricas o pobres en contenido, que forman grandes ciencias o se agotan en pequeños cuerpos de proposiciones. Es preciso así mismo entender que toda clasificación radical de las ciencias y, por lo pronto, de las ciencias de experiencia, deberá depender de este concepto de "región", y que en particular debe haber tantas ciencias empíricas autónomas (o grupos de disciplinas científicas) como ontologías. Sin querer tratar aquí exhaustivamente la cuestión, destacaremos algunos puntos a fin de prevenir objeciones empiristas basadas en malentendidos.

¿Por qué debería ser –preguntará el empirista– el concepto "*cosa* material" (que consideramos concepto regional) algo esencialmente distinto, y desempeñar un papel fundamentalmente diferente que el concepto de "*cuerpo* celeste"? Por supuesto, se trata de un concepto muy general, si se quiere, una especie de concepto de generalidad suprema bajo el cual caen grupos enteros de disciplinas científicas. Pero los conceptos se desarrollan a partir de la experiencia mediante generalizaciones; debe quedar abierta la posibilidad de que, avanzando más en el

[b] *Cfr.* Anexo IV, p. 147.

proceso de generalización, encontremos nuevas razones empí-
/26/ ricas, y entonces el / concepto más general desempeñaría el mismo papel que el concepto de *cosa*. Y con mayor razón el concepto de animal (otro ejemplo de concepto regional). Éste se forma de la misma manera que el concepto de sapo o de reptil, sólo que es más general. Y una subsiguiente generalización conduce de ahí al ser vivo, y quizás se pueda proseguir de la misma manera. Todos los conceptos proceden de la experiencia, los generales y los particulares, y su utilidad debe quedar probada en el curso de la experiencia. Siempre debemos estar dispuestos a revisarlos guiados por ella.

En vista de tales objeciones, conviene ver con intelección lo siguiente: signifique el tan discutido y equívoco giro "proceder de la experiencia" lo que se quiera –sea que hayamos adquirido la capacidad de utilizar palabras generales en idéntico sentido soñando o mediante un milagro o como se quiera–, los significados de las palabras sólo podrán VALER como esencias lógicas en caso de que, conforme a una posibilidad ideal, el "pensamiento lógico" que los actualiza en sí se amolde al "intuir correspondiente"; o mejor dicho: en caso de que haya una esencia correspondiente, captable mediante INTUICIÓN como nóema correspondiente, que a través del concepto lógico encuentre su fiel "expresión". La esencia lógica que se constituye en el pensamiento puro y el nóema intuitivo se hallan en una determinada relación esencial de la "expresión adecuada". Si se cumple esta relación, entonces el concepto es válido en el sentido de la "posibilidad" del objeto correspondiente. La intuición de la esencia puede ejecutarse sobre la base de un acto singular de la imaginación. Me basta para captar la esencia general, suponiendo que ese acto tenga el alcance suficiente para hacer realmente presente la CORRESPONDIENTE esencia noemática intuitiva, o sea, que no deje ningún componente del concepto sin amoldarse como expresión pura a un componente del nóema dado intuitivamente. Por otra parte, el concepto tendrá VALIDEZ DE SER sólo si, no una imaginación, sino una "experiencia" actual, o sea, la intuición original e indudablemente presentante, pone una realidad individual como realidad mentada en la esencia noemática; o sólo si (a través de una "fundamentación mediata") sobre la base de otras experiencias la posición de tal realidad

está motivada racionalmente. Cuando los conceptos se refie-
ren a algo *real*, la intuición o la experiencia acreditante / deja /27/
por principio muchas cosas abiertas; de acuerdo con su propio sentido, deja espacio para determinaciones más precisas y modificaciones ulteriores; por su parte, las esencias noemáticas intuitivas contienen rasgos indeterminados, y paralelamente, en la esfera de la expresión, las esencias lógicas, los conceptos mismos. De lo que se trata entonces, con arreglo a la infinitud de posibilidades, es de avanzar en el conocimiento del objeto *real*, de determinar con más precisión lo que queda abierto en el curso de la experiencia (o de imaginarlo en la intuición fingidora de manera cada vez más determinada), de no cesar de echar mano de conceptos nuevos que, añadidos a los ya utilizados, se organizan para formar expresiones más perfectas. Como, sin embargo, la realidad *real* no es un caos, sino un todo ordenado según regiones, no se necesita, para profundizar en el conocimiento de la *cosa*, de infinitudes reales de conceptos; se pone de manifiesto que a tales o cuales determinaciones *reales* se enlaza como consecuencia un sinnúmero de determinaciones, según reglas reconocibles; que existe algo así como clasificación, de acuerdo con la cual es posible formar conceptos de géneros y especies que reúnen grupos limitados de notas conceptuales características, a los que, conforme con la experiencia, se enlaza un sinnúmero de grupos y de los que queda excluido un sinnúmero de otros grupos, de tal manera que con este sistema de objetos bajo esos géneros y esas especies se lleva a efecto una verdadera división de todos los individuos de una esfera del ser de suprema generalidad, suficientemente separada mediante notas de clase supremas. Evidentemente, no es posible tomar de la mera intuición noemática conceptos de tal potencia. Está claro que todos tienen, además de su significado esencial, un significado existencial. Dicho más correctamente: además de su significado puro (de su sentido libre de toda posición afirmativa) entrañan un SABER, una tesis, relacionada con complejos de afirmaciones sobre la realidad *real* ya fijadas científicamente, un sedimento de conocimientos ya establecidos para la existencia real.[6] En general vale para todas las ciencias (también para las ciencias ideales) que la formación de conceptos –aunque se trate de meros conceptos "posibles", claramente formados,

fijados en concreto a través del amoldamiento a la intuición— les sirve para obtener juicios verdaderos; que las ciencias también terminan con gravar los conceptos con valores judicativos,
/28/ por lo que los conceptos / mismos se convierten en conceptos judiciarios para la esfera de objetos de la ciencia. Luego, los conceptos provistos de tales valores judicativos entran en todo tipo de vinculaciones. De esta manera adquiere el concepto de concepto una peligrosa equivocidad. Debemos distinguir cuidadosamente entre el SENTIDO PURO, exento de toda posición, y el sentido gravado con las tesis judicativas de las expresiones correspondientes. Claro está que conceptos judicativos valiosos, tal como los que busca todo investigador de la *realidad*, sólo pueden obtenerse en la experiencia actual. Cuando, por tanto, dice: todos los conceptos proceden de la experiencia, es obvio que de entrada piensa en los conceptos judicativos que lo mantienen constantemente ocupado y que constituyen la meta constante de su trabajo. Se comprende que se incline a considerar como un "fantaseo de posibilidades vacías", como "escolástica", todos los conceptos formados sobre la base de la mera imaginación. Con todo, por más razón que le asista cuando se trata de obtener conceptos judicativos valiosos, está claro que no la puede tener en todos los respectos. Y ni siquiera en lo tocante a estos mismos conceptos. Éstos poseen, en efecto, una esencia pura susceptible de ser fijada con precedencia a los elementos judicativos, esencia que puede integrarse en estructuras eidéticas que pueden encerrar en sí conocimientos valiosos con respecto a la posibilidad de los objetos correspondientes. Y va de suyo que estas esencias noemáticas componen el sentido propio del objeto del pensamiento o de la intuición, y que toda verdad esencial pura fundada en estas esencias les prescribe una norma de validez absoluta a los posibles objetos de tal sentido.

Remontémonos, pues, a estas esencias noemáticas (cuya mera EXPRESIÓN intelectual forman los conceptos concordantes); ellas poseen, tomadas puramente como esencias, sus divisiones y asociaciones, en particular su subordinación bajo esencias más generales y, al fin, bajo géneros supremos absolutamente delimitados y cerrados en sí mismos. Todos los distingos hechos aquí en la intuición pura entre géneros y especies reportan algo

fundamentalmente distinto que los géneros y especies de las ciencias empíricas de la *realidad*, las cuales obtienen su sentido, no a través de las meras esencias, sino mediante un elemento judicativo de la experiencia.

Ahora bien, lo que aquí nos interesa en particular son ciertas /29/
generalidades eidéticas supremas tales como *cosa*, ser *animal*, es decir, conceptos fundamentales de acuerdo con los cuales se dividen las especies fundamentales de *realidades*. Y, por fin, también, una generalidad eidética aún más alta, representada por el mismo concepto de *realidad*, fijado por nosotros mediante una definición eidética (obtenido, pues, puramente de la intuición).

Partamos de una *realidad* determinada cualquiera, tal como nos la ofrece una experiencia actual. Sea una *cosa* material, por ejemplo, un trozo de oro. En esta experiencia, el trozo de oro es aprehendido por nosotros en un sentido determinado, y se "autentifica", con arreglo a una parte de ese sentido, como algo realmente dado. Pasamos ahora, adoptando la actitud eidética, al sentido puro; hacemos abstracción de la posición existencial aneja a la experiencia actual. El sentido es un sentido tan sólo parcialmente determinado, es, de necesidad, indeterminado en tanto que es precisamente sentido de algo *real*, que como tal mostraría, en series infinitas y diversas de experiencias, facetas y propiedades siempre nuevas, que no están prefiguradas con un contenido invariable por el sentido fijado mediante la experiencia inicial, sino que sólo se mantienen abiertas como posibilidades indeterminadas, aunque determinables. Una vez desconectada la posición de la experiencia y con ello sus exigencias, estamos libres de todas las ataduras que nos pudieran imponer la física y la química. Nos movemos a nuestro antojo en el reino de las "posibilidades vacías". Haciendo uso irrestricto de esta libertad, mantenemos fija la identidad de sentido en la medida en que el objeto que él representa debe poder aparecer como idéntico y concordante en sí mismo en cada una de las series de variaciones ejecutadas por nosotros. Fantaseando de tal manera, dejamos que la *cosa* se mueva, que se deforme su aspecto a discreción, que transforme arbitrariamente sus determinaciones cualitativas, sus propiedades *reales*; jugamos pelota con las propiedades *físicas* conocidas y las leyes que las rigen, hacemos que discurran las transformaciones de las propiedades

de tal suerte que las leyes tengan que adaptarse y convertirse en otras totalmente diferentes; incluso nos fingimos sentidos nuevos o añadimos a los viejos cantidades nuevas (bien que en un fingir suposiciones de modo indirecto), los hacemos extenderse en lugar de los viejos en la figura espacial y hacemos que se "autentifiquen" en ellos propiedades *reales* o transformaciones
/30/ inauditas / de las viejas. Procediendo de esta manera, la fantasía produce los más absurdos engendros de *cosas*, la más desvariada fantasmagoría *cósica*, haciendo escarnio de toda física y toda química.

Claro es que la totalidad de las creaciones arbitrarias obtenidas partiendo de UNA *cosa*, exactamente la misma, puede obtenerse también a partir de cualquier otra *cosa*; en efecto, todo puede convertirse paso a paso en todo, la totalidad de las formas es la misma y es una totalidad fija. Y en ello vemos, sin embargo, que incluso en esta fantasía y en esta variación incompatible con las leyes naturales, el sistema de los engendros de nuestra fantasía continúa sujeto a reglas que justifican hablar de un sistema cerrado: se trata de engendros de una fantasía configuradora y remodeladora de *COSAS*, constituyente de *COSAS* y destructora de las constituciones de *COSAS*, plasmadora de propiedades efectivas de *COSAS* y a la vez entregada a propiedades aparentes. La *cosa* que nos sirvió de punto de partida se muda, por un momento continúa siendo aparición de *cosa*; y si extremamos nuestra libertad, si no respetamos la relacion esencial de las propiedades *reales* con las circunstancias *reales*, si nos despreocupamos de que nuestra fantasía ordene las figuraciones de tal manera que permita mantener esta relación, la *cosa* se desintegra en multiplicidades de fantasmas (esquemas sensibles), discurriendo como no pueden ni deben las multiplicidades que constituyen *cosas reales*. *Cosa* no es precisamente ente en general, sino algo idéntico en un conglomerado de dependencias causales. Es algo que solamente puede vivir en la atmósfera de la legalidad causal. Sin embargo, para los esquemas sensibles constituyentes, eso exige órdenes regulados de un modo determinado. Si la fantasía opera con plena libertad y rompe esos órdenes desenfrenadamente, no sólo se transforma un esquema individual en un "mero fantasma", sino que el mundo entero se vuelve un transcurrir de fantasmas, dejando, en consecuencia,

de ser naturaleza. Pero por ello la fantasía no es completamente anárquica. El genio singular de Kant lo previó, y ello se expresa en su obra en la distinción entre Estética Transcendental y Analítica Transcendental. Para el mero mundo de fantasmas sigue valiendo la cronología pura y la geometría pura; pero se trata de un mundo sin física alguna. También la plenitud
sensible de la extensión de los fantasmas / está sujeta a reglas, /31/
pero la plenitud sensible no "autentifica" ninguna propiedad material.

Abandonemos ahora este mundo de fantasmas. Sujetemos ahora las riendas de nuestra fantasía. Partamos de nuevo de la experiencia de una *cosa*, por ejemplo, de la percepción de un árbol, de este árbol de ahí. Tomamos la *cosa* exactamente tal como lo que aparece en esta percepción, descartando todo saber indirecto, por no hablar de la física y la química. Con ello hemos fijado un sentido objetivo determinado susceptible de ser descrito. Aparece un árbol, un abeto, etcétera. Lo que aparece, exactamente en el sentido dado, aparece realmente sólo por ciertos lados, y, sin embargo, se mienta como algo que va más allá de lo que aparece "realmente", bien que quede indeterminado. Esta vaguedad nos remite a la percepción actual y a otras percepciones posibles; en razón de esta vaguedad inherente al sentido de la percepción podemos preguntar, y es la pregunta que constantemente nos guía en nuestra experiencia: qué aspecto tiene este objeto en sus otros lados, cómo se determina a través de nuevas percepciones y cómo debe describirse y determinarse conceptualmente de acuerdo con ellas. Toda nueva experiencia suscita nuevas interrogantes. Por más desconocida que sea la *cosa*, por poco que sepamos lo que experiencias futuras nos vayan a enseñar: es cierto *a priori* que al curso de la experiencia posible le está trazado de antemano un marco absolutamente fijo, prescrito por el sentido de la percepción inicial. Con ella se ha puesto no sólo un objeto sin más, sino una *realidad* del tipo "*cosa*", un substrato de propiedades *reales* (bien que por lo pronto permanezcan desconocidas), relacionado con circunstancias *reales* (bien que por lo pronto queden sin determinar). Si la percepción inicial ha de tener fuerza de derecho, y si la objetividad puesta en su sentido ha de poder ser realmente, estará prefijado el curso de experiencias posibles

relativas a este mismo objeto y que de manera concordante lo van determinando cada vez más.

Intentemos imaginar a nuestro antojo, ateniéndonos solamente a la percepción inicial y a su fuerza normativa; dejemos de lado todo el resto del saber de experiencia, toda la física, todas las ciencias naturales. Arbitrariamente imaginemos una continuación de las experiencias que de modo concordante "autentificaría" lo percibido omnilateral y perfectamente; el
/32/ sentido definido de la percepción / nos obliga entonces a imaginarnos también circunstancias *reales* que encajarían como correlatos causales de las propiedades que se "autentificarían" y que preservarían la concordancia. Si atendemos a estas *realidades* en torno y las seguimos detallando, fieles al punto de partida, manteniendo la concordancia de las unidades *reales* pertinentes, construyendo en la fantasía las series de experiencias que las constituyen, al final obtenemos un mundo completo, un mundo con sus leyes *físicas*, y que sin embargo de ninguna manera debería coincidir con el mundo que conoceríamos, no en la ficción, sino por la experiencia y las ciencias de experiencia. En efecto, en nuestro procedimiento imaginativo podemos tomar, aunque estemos sujetos al punto de partida, multitud de caminos: cada uno nos impone nuevas restricciones, pero al avanzar también nos deja abiertas infinitas posibilidades para el progreso de la experiencia, y tal ocurre con cada nueva experiencia fingida, que tan sólo está sujeta al principio de que lo que fue puesto y fingido como determinado en experiencias sucesivas, deberá preservarse en sus determinaciones de modo concordante. Dependiendo de la manera como fingidamente determinemos, podremos construir mundos totalmente diversos que también podrían ser, todos, mundos para la *cosa* que funge como punto de partida, cada uno de estos mundos con una composición legal diferente, con sus peculiares ciencias naturales, y en cada uno de ellos la *cosa* tomada como punto de partida –diversamente conformada según su sentido y su ser, en consonancia con el sentido de los diversos mundos– sería, por ende, distinta, en una naturaleza distinta –y de distinta naturaleza. En consecuencia, la fantasía goza de suficiente libertad para disponer a capricho; ya no puede comportarse como una aniquiladora de mundos, sino tan sólo como una constructora

de mundos, pero aun así le queda abierto un número infinito de posibilidades. Pero se halla sujeta de tal modo por el mero presupuesto de que la percepción inicial ha de valer y ha de mantenerse concordantemente como PERCEPCIÓN de su objeto, tal como éste es puesto por ella como algo *real* extenso, y a pesar de toda la indeterminación que permanece abierta. Pero tan pronto como cesamos de admitir este presupuesto y exigimos tan sólo una unidad permanente (unidad que ya posee el fantasma), la *realidad* se desmorona, y todo se disuelve en un caos de fantasmas, el cual, una vez agotadas todas las posibilidades, entre otras cosas albergaría también las / conexiones re- /33/
gulares de fantasmas en que se constituyen todos los mundos y las *realidades* posibles. Pero en la idea de fantasma a la postre estaba contenida también una regla que comprende el círculo de posibilidades, una ley que autónomamente crea orden dentro de ciertos márgenes. Así, en el curso de toda experiencia posible esta verdaderamente prefigurado un *apriori*, prefigurado desde luego por la esencia de la percepción de la *cosa* en tanto que especie fundamental de percepción o experiencia. Justo por ello posee la idea de *cosa* un distintivo singular: designa un MARCO categoríal –o, como preferimos decir, REGIONAL– para todo sentido posible inherente a una experiencia de tal especie fundamental de percepción. A este marco está sujeta *a priori*, como a una forma necesaria, toda determinación más precisa del objeto que se deja indeterminado en una experiencia cualquiera. Al EXPERIMENTARSE algo (dentro de este sistema de experiencias), se pone con ello *eo ipso* no sólo un objeto, sino una *res extensa*, una *COSA* MATERIAL, y esta expresión determina no un contenido, sino UNA FORMA PARA TODOS LOS OBJETOS POSIBLES SUSCEPTIBLES EN PRINCIPIO DE SER EXPERIMENTADOS EN EXPERIENCIAS POSIBLES DE ESTA ESPECIE. La experiencia puede transcurrir luego como fuere, el objeto puede ser distinto que como fue puesto al principio, las modificaciones y precisiones ulteriores pueden ir tan lejos como se quiera: mientras quepa fijarlo como algo existente, toda experiencia –en tanto que experiencia que determina la manera de ser del objeto– es una experiencia sometida a reglas, y todo lo que ha de convenir al objeto se halla correlativamente regulado por un fondo de sentido formal que la idea de *cosa* encierra en sí. Muy otra es, según esto, la condición de la

idea de *cosa* que la de la idea de cualquier otra generalidad concebida sobre la base de la experiencia. Ciertamente, la idea de mineral, la idea de planta y similares, le prescriben al curso de la experiencia una regla. Pero en un sentido muy distinto que la idea de *cosa*. No se debe confundir lo que prescribe un concepto general y lo que prescribe la esencia de la percepción general en tanto que especie fundamental de experiencia. El concepto, más exactamente: la aprehensión conceptual como mineral, prescribe tal como lo hace el pensamiento. Si la aprehensión ha de valer, debe acreditarse, y en tanto que aprehensión conceptual en cuyo sentido está implícito ser aprehensión conceptual
/34/ de una *cosa*, debe / acreditarse en la EXPERIENCIA: en el objeto que en ella se da deben destacarse los momentos objetivos mentados conceptualmente. Pero al pensamiento conceptual y sus exigencias le preceden la experiencia y sus exigencias. Si se trata de algo en principio experimentable, tiene su forma, es una *cosa*. En el concepto de mineral, esta forma obviamente se acusa junto con el contenido particular del concepto; decimos que éste "contiene" el concepto de *cosa*. Pero lo singular es que la pretensión de cumplimiento de este componente conceptual es fundamentalmente distinta que la de los demás componentes de un concepto tal como el de mineral: expresa tan sólo la forma regional, el correlato de la especie fundamental de experiencia; los demas, en cambio, determinaciones particulares. La aprehensión conceptual y la posición de realidad como mineral pueden ser falsos; la experiencia puede acreditar la invalidez de tales o cuales momentos pertenecientes al concepto de piedra; sólo una cosa nunca podrá acreditar como inválida, mientras se mantenga válidamente un objeto experimentable: justamente aquello que pertenece al objeto en tanto que objeto de tal especie de experiencia regional: el ser *cosa*. Entendemos, pues, por qué un concepto del tipo "*cosa* extensa" debe reclamar una posición señaladísima frente a cualesquiera otros conceptos.

Y lo entendemos al estudiar los nexos fenomenológicos entre *cosa* y constitución de la *cosa*. *Cosa* no es un concepto genérico del mismo tipo que mineral, del mismo rango que éste y otros conceptos genéricos similares, cuando mucho sólo más general. Mientras ascendamos en la escala de especies y géneros y

formemos géneros auténticos, ascendemos de la esencia plena del objeto dotada de contenido cósico, a rasgos esenciales generales que podrían ser comunes a varios, innumerables objetos; de las especies esenciales dotadas de contenido cósico destacadas podría destacarse a su vez algo cósico "común", etcétera. De esta forma obtenemos de la esencia de un determinado sonido, alineándola en una serie con la esencia de otros sonidos, la esencia sonido en general, ser audible en general, cualidad sensible en general y similares. Sin embargo, todo su contenido cósico es, en nuestra esfera de las *realidades*, algo "contingente", que está sujeto a algo "necesario", a una / forma necesaria, justo /35/
aquella que expresa el concepto *cosa*. Todo el contenido cósico puede cambiar, y cambia en la ALTERACIÓN de la *cosa*; sólo un elemento no puede cambiar: la forma general de *cosa*. Un *cuerpo* celeste puede alterarse, el inventario de propiedades cósicas que lo caracterizan puede cambiar de varias maneras, al fin cesa de corresponder a la idea de *cuerpo* celeste, y otros conceptos genéricos pueden incorporarse; pero altérese como se altere, y aunque se disuelva en gas y se disperse por el espacio: la *cosa* seguirá siendo *cosa*, y la dispersión o fragmentación no hace ninguna diferencia, puesto que su posibilidad también está prefigurada en la forma general "*cosa*". Todo lo dotado de contenido cósico es contingente, es lo dado a través de la experiencia y lo que se determina a través de la experiencia en sus alteraciones e inalteraciones. La manera como cambia: eso es *factum*. Pero cambie como cambie, en la medida en que sea experimentado y mientras la percepción que pone el objeto tenga alguna validez, la *cosa* es *cosa*. El QUÉ de la *cosa*, su contenido cósico, puede alterarse como sea, de modo previsible o imprevisible, pero la generalidad significada por la palabra *cosa* (y la palabra significa muchísimo), no puede alterarse, es el marco dentro del cual se producen todas las alteraciones. Lo mismo vale, naturalmente, en la libre fantasía. En la fantasía puedo alterar del modo más arbitrario la *cosa* que imagino; en cuanto la fantasee como *cosa*, es decir, en cuanto me fantasee en un experimentar y mientras mantenga "en la fantasía" la posición de la experiencia, estoy sujeto a límites. Y adoptando la actitud eidética puedo hacer resaltar, por ende, el carácter esencial de esta sujeción, o por mejor decir, la esencia *cosa*. Así, pues, en el orbe mismo

de las esencias y de los conceptos esenciales está prefigurada una distinción entre PRIORIDAD Y POSTERIORIDAD que bien permite hablar, en un sentido preciso, de CONCEPTOS *A PRIORI* y CONCEPTOS *A POSTERIORI*. Este sentido de *apriori* pertenece a los conceptos de *realidades* y es una distinción "transcendental", toda vez que, junto con su distinción respecto del *aposteriori*, tiene su fuente en la propiedad fundamental de las *realidades*: la de "constituirse" como unidades de multiplicidades.

Obviamente, todas las consideraciones hechas hasta aquí pueden entenderse a manera de ejemplo. Lo que hemos com-
/36/ prendido con la más plena intelección al analizar la / idea de la *cosa* en tanto que *res extensa*, lo podemos comprobar con la misma intelección en todos los casos similares. En la esencia de la conciencia originalmente presentante, tomada en cuanto tal, se fundan distinciones cardinales articuladas según especies fundamentales, y una de las principales tareas de la fenomenología consiste en investigarlas sistemáticamente y describirlas científicamente. A cada una de tales especies fundamentales de intuición presentante corresponde desde luego un concepto regional que circunscribe la forma de sentido de la especie fundamental respectiva, y corresponde, además, una región objetiva que comprende todos los objetos a los que puede adjudicarse ese sentido. Con respecto al hecho de que la esencia de estos actos originalmente presentantes implica también especies fundamentales de fundaciones y que de éstas se derivan nuevas especies fundamentales de intuición presentante que precisamente están fundadas en las viejas, resultan –tal como lo estudiamos en detalle en el caso de la fundación de la percepción psicológica– órdenes de conceptos regionales ínfimos y conceptos en ellos fundados y las correspondientes fundaciones de regiones de objetos (por ejemplo, *cosa* material, *cosa* estesiológica, hombre o alma).[7]

El *apriori* en el sentido de la región es el PUNTO DEL QUE MANAN LAS ONTOLOGÍAS, cuya necesidad y señalada posición dentro del sistema de todas las ciencias, así como su singular función metódica para la puesta en obra de las ciencias de hechos de las correspondientes esferas regionales, ahora se tornan verdaderamente comprensibles a partir de los más profundos principios, justo de los primeros principios de la fenomenología. Está bien

claro, en efecto, que una ciencia eidética perteneciente al *apriori* regional, por ejemplo, *cosa* en general o alma en general, debe tener una posición y significación regionalmente distinta que todo el resto de conocimientos eidéticos, que se enlazan, por ejemplo, con particularizaciones "contingentes" de la idea de *cosidad*, alma, etcétera, o sea, con conceptos dotados de contenido cósico, sean de la generalidad que se quiera. A la serie de las ciencias de experiencia de la realidad *real* (en tanto que ciencias de hechos) se contrapone, pues, de manera especial la ontología de la naturaleza física, concebida como doctrina eidética de la *natura formaliter spectata*, e igualmente la ontología de la naturaleza *animal* o anímica.[c]

Es obvio que debe haber tales ontologías. No hay esencia sin /37/
verdades esenciales, y obvio es también que con mayor razón seres *reales*, cuya forma en tanto que *realidad* exhibe ya un entrelazamiento muy variado y múltiple, de acuerdo a la especie de *realidad*, no pueden existir sin un rico repertorio de conocimientos eidéticos. En cuanto a la ontología de la naturaleza, tenemos aquí ciencias que se ordenan en ella bajo los títulos de geometría y foronomía, y aquí figuran también las verdades *a priori* de la cronología pura, verdades que por cierto son bien común de todas las ciencias de la *realidad*. Todavía falta y no se ha elaborado en ninguna forma suficientemente sistemático-científica, la esfera ontológica de la materialidad específica, justo la pieza central de toda ciencia natural regional "pura".

§ 8. *La psicología* racional *y la fenomenología –la psicología experimental*

Consideremos ahora la esfera psicológica. Es evidente que TIENE que haber una psicología *racional*, exista o no de hecho. La

[c] No podemos explicar aquí la razón por la que, con respecto a las ciencias físicas –en la medida en que pretenden moverse y se mueven al nivel de la "física" o, como podríamos decir nosotros, al nivel de la *objetividad* plena y definitiva– en oposición a las ciencias naturales descriptivas, que no alcanzan *objetividad* plena, la ontología de la naturaleza absorbe en sí todo *apriori* particular; la razón por la que todo *apriori* dotado de contenido cósico se pierde; la razón por la que la idea de la *cosa física* determinada es una idea formulable matemáticamente, que no deja margen para otros conceptos que las particularizaciones matemáticas de generalidades matemáticas.

existencia *racional* de la ciencia en tanto que idea precede a su posesión efectiva. La necesidad de una geometría *racional* no era menos evidente antes de su formación de lo que es ahora, para nosotros, que todavía carecemos de una psicología *racional*, la necesidad de ésta. Sin embargo, no es del todo exacto lo que acabamos de decir. Si bien es cierto que falta todavía un desarrollo sistemático de la idea de la *realidad* anímica, poseemos ya —en la fenomenología— una porción considerable de psicología *racional*. Aquí retornamos de nuevo al principal interés que persiguen nuestras investigaciones, por más que éstas deban cumplir, con vistas al conjunto de temas que nos interesa tratar, también otros cometidos.

Hagamos abstracción, al considerar la idea de una psicolo-
/38/ gía *racional*, / de todas las verdades eidéticas pertenecientes a
la IDEA DE *REALIDAD* EN GENERAL. Estas verdades constituyen un grupo cerrado que incluye, según quedó dicho, las verdades *racionales* cronológicas, las cuales no son propiedad exclusiva de la psicología *racional*, sino bien común de todas las ciencias *racionales* relativas a la región de la *realidad* en general. Así, de antemano es cosa absolutamente cierta que todas las verdades fenomenológicas figuran entre las verdades *racionales* que caen bajo la jurisdicción de la psicología *racional*. Por lo pronto, y en primer lugar, todas aquellas que se refieren a los momentos esenciales EFECTIVOS de toda vivencia posible; luego, todos los conocimientos inmediatamente intelectivos pertenecientes a los distintos niveles de los correlatos intencionales.

Consideremos más detenidamente la situación. Ello es tanto más necesario cuanto que el naturalismo a la sazón prevaleciente entre los psicólogos y el resto de los profesionales de las ciencias naturales, trae aparejado una mala inteligencia casi completa del sentido de la fenomenología y sus posibles funciones con respecto a la psicología en tanto que ciencia de experiencia. Mencionemos a este propósito la opinión radicalmente errónea de que en la fenomenología de lo que se trata es de restituir el método de la introspección o, en general, de la experiencia interna directa. Sólo así se explican esos juicios superficiales publicados aquí y allá (pero ni siquiera son superficiales, ya que no captan el sentido del problema), que ponen en entredicho la pretensión de la fenomenología de preparar

una reforma fundamental y radicalmente nueva de la psicología (así como, por otra parte, de la filosofía), pretensión que la fenomenología se arroga, y debe arrogarse, en razón de su peculiaridad.

Una ontología de las *realidades* anímicas o animadas —haciendo a un lado escrúpulos tradicionales, podría hablarse tranquilamente de ZOOLOGÍA y antropología RACIONALES— sin duda tiene que ver, en primer lugar, con el *apriori* de la especie particular de unidad *real* de las propiedades *reales* pertenecientes a la idea de la *REALIDAD ANIMAL* en general, incluida la idea del ALMA. El concepto de propiedades *reales* nos conduce al de estados *reales*. Se trata en éstos de disposiciones, de facultades. Las facultades son facultades de algo; las disposiciones, dispo-
siciones / para algo. Y esta claro para qué. Nos vemos remitidos /39/
a grupos correspondientes de "vivencias" en el conjunto de la vida del "alma", y sabemos que ningún grupo de vivencias admite aquí excepción. Toda vivencia es estado anímico, como que la psicología en general trata de estados anímicos con relación a la esfera total de las vivencias. Ahora bien, ya sabemos que dentro del marco de la reducción fenomenológica existe una investigación libre de toda co-posición de existencia *real*, de toda posición de hechos, que tiene por tema todo tipo de "conciencia", todo aquello que pertenece a lo que llamamos "vivencia psíquica", sus momentos efectivos, los correlatos de conciencia, todas las estructuras posibles dentro del conjunto de las vivencias: una investigación apriorística o eidética. Nos las habemos con estados anímicos. Al considerar el alma, no como un *factum*, sino como una esencia eidética, consideramos también los estados como esencias eidéticas, y éstas tienen la forma eidética del estado como tal. Puede ser que queramos poner esto en duda y que nos convenzamos de hacerlo. Podemos limitar nuestro análisis eidético a las VIVENCIAS EN SÍ MISMAS, prescindiendo de aquello que las caracteriza como estados, como "autentificación" de una unidad anímica *real*[8] con propiedades anímicas. Pero todo lo que investigamos dentro del marco de tales vivencias, formaría obviamente parte del tema de la investigación *racional*-psicológica. En efecto, es evidente que la esencia propia de cada vivencia (en tanto que idea y no en tanto que

factum) no se altera ni debe alterarse a través de la apercepción que la *realiza*.

A los psicólogos, siempre predispuestos a pensar en los términos de las ciencias naturales, les vamos a facilitar la comprensión de las tareas que aquí se plantean recapitulando lo dicho al hilo de unos ejemplos. Sean dadas en la experiencia fáctica unas percepciones, por ejemplo, percepciones de *cosas*. Éstas nos son originalmente presentadas en la percepción interna, en la reflexión en el sentido de Locke; y nos son presentadas, aunque no de manera original, sino en forma de *re*presentaciones, en actos de "empatía", al "advertir" tales vivencias en el porte o aspecto externo de otra persona, o también en recuerdos de reflexiones ejecutadas anteriormente o de actos de empatía. Lo importante es que nos son presentadas como nuestras vivencias o como vivencias de otros hombres o animales, como *realidades*
/40/ corporales-espirituales que poseen su / entorno *real* y pertenecen al mundo espacio-temporal único. La investigación de tales estados psíquicos llamados percepciones, en tanto que estados de individuos *reales* reales del mundo real, es asunto de la psicología, de la ciencia empírica inductiva.[9] Cómo se presentan semejantes vivencias en hombres y animales, bajo qué condiciones *reales* y con qué consecuencias, según qué leyes naturales generales o especiales, todo eso puede y debe establecerse con arreglo a los métodos de las ciencias de experiencia, por medio de la observación y la experimentación. Pero no sólo es posible explorar las percepciones en tanto que estados existentes de hecho dentro del conjunto de las unidades fácticas de conciencia, pertenecientes a individuos psicofísicos fácticos en el mundo fáctico, sea en un caso individual singular o en la generalidad de la ciencia empírica; también podemos efectuar una "reducción eidética", suspender toda cuestión relativa a la existencia *real,* toda posición judicativa sobre ella, y adoptar el punto de vista de la investigación puramente eidética. Nos ocupamos entonces con el eidos, con la esencia percepción y con todo aquello que pertenece a una "percepción en cuanto tal", en cierto modo al sentido eternamente idéntico de la percepción posible en general. Lo mismo vale para toda especie esencial de percepción, por ejemplo, percepciones de *cosas,* percepción de apariciones sensibles (de las que no se es conciente como

cosas), percepciones de vivencias de conciencia, etcétera. Distinguimos, pues, las percepciones "posibles" en general según sus especies fundamentales, nos preguntamos en cada caso por aquello que pertenece a su esencia y por lo que exige como ingrediente necesario conforme a su esencia, qué variaciones, reestructuraciones, conexiones hace posibles en virtud de su sola esencia, sea con fenómenos de la misma especie o con los de otra, etcétera. Justo los mismos problemas se plantean con respecto a los recuerdos, fantasías, expectativas, representaciones oscuras, actos intelectuales de todo tipo, vivencias afectivas y volitivas. Éstos, así como todo ser no sólo experimentado o de hecho experimentable, sino por principio experimentable (o dicho de otra manera: toda *objetividad* susceptible de ser por principio experimentada) nos ofrecen su esencia; la intuición individual se convierte –lo que es, por su parte, una posibilidad esencial– en intuición esencial, en la actitud del / pensamiento /41/
que sobre la base de la intuición capta y expresa relaciones esenciales en conceptos esenciales puros. La doctrina eidética de las vivencias debe considerar éstas en toda la amplitud del contenido con que se ofrecen a la intuición eidética, y en tanto que eidética descansa esta intuición –estando como está dirigida a la esencia de ESTADOS psíquicos– sobre la intuición psicológica, sea en tanto que experiencia psicológica, sea en tanto que ficción psicológica. El contenido entero de una vivencia que se halla bajo la mirada de la experiencia interna reflexiva, hasta donde esta mirada es capaz de captarlo, o el contenido entero de lo dado en la mirada de la reflexión de la fantasía interna, pasa a ser esencia al asumir la actitud eidética. Pierde tan sólo su relación con el *factum* de la realidad natural experimentada; el ente existente se transforma en un ente esencial, lo individualmente único en una "generalidad"; así mismo, la existencia fingida desaparece con la realidad natural fingida y la individualidad fingida. De las esencias ínfimas, que se hallan en la mirada eidética como meros "esto-ahí", pero que son imposibles de apresar en conceptos rigurosos en toda la riqueza de su contenido, pasando por las generalidades superiores, se llega a las nítidas distinciones de especies tales como percepción y recuerdo, percepción y fantasía, pensamiento y volición, etcétera. Estas distinciones se efectúan analizando vivencias concretas,

destacando componentes de distintas especies, discerniendo especies fundamentales de momentos no-independientes; así cobran sentido las metas racionales de un análisis sistemático de las vivencias, con un sinnúmero de tareas particulares perfectamente determinadas y susceptibles de ser resueltas. Puesto que a la esencia de las vivencias que llamamos intencionales –y que en la multiplicidad, que hay que clasificar, de sus configuraciones, serán el tema principal de nuestras investigaciones– pertenecen indisolublemente la "referencia a algo" y toda una serie de correlatos, no podemos pasar éstos por alto y dejarlos sin estudiar. Los amplísimos temas de noésis y nóema necesariamente deben ser tratados juntos, tanto en la psicología como al adoptar la actitud de la apercepción psicológico-eidética. Digo al adoptar la actitud de la apercepción psicológica, porque lo que se ofrece al psicólogo en la intuición psicológica es justamente algo psíquico, *realidad* anímica, por tanto, las vivencias
/42/ respectivas en tanto que estados anímicos. Esta / apercepción *realizadora* las traspone al plano eidético con todo lo que ella lleva aparejado, o sea, con la referencia al espacio y al tiempo. Queda anulada toda tesis de experiencia, lo mismo que la tesis de la realidad[10] de la naturaleza en su totalidad, con el espacio a ella inherente y el tiempo a ella inherente, como en cualquier otro caso de intuición de esencias. La esencia pura no contiene otra tesis que una tesis de esencias. Aquello que se experimenta es, pues, exactamente lo mismo que lo que experimenta el geómetra, quien traduce la intuición empírica corriente de *cosas* espaciales en términos eidéticos, trátese de figuras trazadas en la pizarra o de los modelos tridimensionales que saca del armario. Su interés se concentra en la forma espacial, pero no en lo experimentado o en lo cuasi-experimentado en la fantasía, sino en la forma espacial "pura", es decir, en la esencia-de-la-forma captable en actitud eidética sobre la base de las aprehensiones empíricas. En la medida en que la forma es un momento esencial de la *cosa* material en tanto que *res extensa*, es el geómetra –el investigador de esencias de las formas posibles de las *cosas*– *eo ipso* físico *racional*. Lo propio vale en el caso de la psicología y dondequiera que una región de *realidades* se segrega de forma original, proporcionando necesariamente la base para dos tipos de ciencias: ciencias empíricas y ciencias

eidéticas. La ciencia empírica investiga la existencia; la eidética, la esencia, la misma esencia que integra el "contenido" de lo existente y lo posiblemente existente en general. Siempre precede la ciencia eidética a la ciencia empírica. Ésta en absoluto puede prescindir de lo que *a priori* prescriben la region y el contenido esencial de las formas de la *realidad* apresables en la intuición, así como el de las formas de estados y circunstancias posibles. Las verdades eidéticas valen, y valen con universalidad y necesidad absolutas, así para todo lo posible como para todo lo que en la experiencia actual se acredita como real. La investigación empírica teórica no presupone la eidética; el interés teórico puede dirigirse a lo experimentado, puede observar en la experiencia regularidades generales, comprobarlas, ordenarlas, etcétera. Antes de haber geometría, existió la agrimensura; antes de haber una mecánica matemática, existió la astronomía. También existió una psicología desarrollada antes de la psicología eidética; la hubo, y la sigue habiendo todavía, bajo la forma
de la psicología experimental moderna. / Por otra parte, está /43/
claro que en caso de que el conjunto de verdades eidéticas pertenecientes a una esfera regional de la *realidad* sea tan grande que conforme por sí mismo el campo de una vasta disciplina, la constitución de esta ciencia significará un progreso decisivo en la historia de la correspondiente ciencia empírica. Una ciencia: eso quiere decir una infinitud de verdades conexas sistemáticamente entre sí, investigables en su unidad sistemática, verdades que, se entiende, no son obvias, sino que se descubren sólo tras una laboriosa investigación. Descubrir la posibilidad de una disciplina *racional* que constata, para una de las grandes regiones de la experiencia, una infinitud de verdades que valen con necesidad absoluta para todo lo que es posible experimentar en esa región, y dotarla de método, significa elevar a un nuevo nivel la ciencia empírica regional correspondiente. De esta manera se elevó en el siglo XVII a un nuevo nivel la ciencia física de la naturaleza al reconocer que la geometría, ciencia establecida mucho tiempo atrás, era fundamento de una *mathesis* de la naturaleza que abarcaba no sólo la forma de la *cosa*, sino la *cosa* material entera, y que su edificación debía ser fundamental, desde el punto de vista del método, para una nueva ciencia de la naturaleza, incomparablemente más capaz

por estar penetrada por la luz de las matemáticas *racionales*. El creer que fueron la experimentación y la inducción –utilizadas mucho antes que Kepler y Galileo– las que formaron las ciencias exactas modernas, significa no comprender el sentido y la historia de esta ciencia. Por otra parte, por lo que respecta a la psicología, para quien haya comprendido en su sentido propio siquiera una parcela de verdadera fenomenología y haya entendido, de la plétora de problemas BIEN DEFINIDOS, algunos grupos de problemas relacionados entre sí (por ejemplo, los tocados en el presente tratado), le será claro que la fenomenología, en el sentido de una doctrina eidética de las vivencias que se incluye en la idea de una psicología *racional*, abre un campo infinito de verdades, las cuales, en tanto que se refieren *a priori* a los estados psíquicos, enriquecen infinitamente el conocimiento psicológico: y que lo enriquecen en un sentido similar a aquel en que el conocimiento *a priori* mecánico o foronómico, y en general matemático, enriquece la ciencia empírica de la natu-
/44/ raleza. / Quien crea que lo que se realiza en la fenomenología
se realiza también en la psicología mediante la experiencia interna, habla tan sabiamente como quien opina que lo que la geometría le ofrece al físico se lo ofrece también la observación *física* y el experimento. No obstante, a pesar de la analogía general la situación no es la misma, y no debe exagerarse el símil. La psicología racional no es una disciplina matemática, y en especial la fenomenología de las vivencias no es una matemática de las vivencias. Común a ambas es el ser doctrinas eidéticas, y el ser doctrinas eidéticas vinculadas a un *a priori* regional. Pero no toda doctrina eidética es del tipo de las matemáticas. Más bien es éste un tipo científico-teórico muy particular, y la investigación sistemática de su forma constituye la tarea de otra ontología, de la *mathesis universalis* formal (unificada con la lógica formal). El tipo de configuración científico-teórica (forma de teoría, como decia en las *Investigaciones lógicas*) que corresponde a una eidética regional, depende del *apriori* regional. Si incluye la idea del espacio, una cierta "multiplicidad euclidiana" tridimensional, entonces determina esta forma de teoría una disciplina matemática; la corriente de las vivencias, sin embargo, no presenta en su esencia nada parecido a un espacio, ningún sistema de orden de la coexistencia[11] análogo al

espacio; no forma el campo de una disciplina matemática. Del tipo científico-teórico se derivan muchas cosas.[12] Lo que por lo pronto salta a la vista es que el número de las verdades esenciales INMEDIATAMENTE intelectivas de la geometría y de todas las disciplinas natural-ontológicas, es muy reducido (en la medida en que tenemos derecho a tomar como modelo la física y no las llamadas ciencias naturales descriptivas, tema sobre el cual realizaremos investigaciones y comunicaremos los esclarecimientos correspondientes en la continuación de este trabajo). Las grandes ciencias matemáticas que le preparan a las ciencias naturales el *apriori* de su esfera de ser, se desarrollan en deducción pura a partir de unos pocos fundamentos axiomáticos. Muy otro es el caso en la fenomenología *racional*. El campo de las intelecciones inmediatas es ilimitado, y la derivación mediata desempeña en lo esencial sólo un papel indirecto, a través de
otras / ciencias y de su significado psicológico.[d] /45/

La particular naturaleza de las intelecciones eidéticas aquí exigidas trae consigo que el principiante por lo pronto se incline a no distinguir entre psicología descriptiva y fenomenología. Sigamos sin distinguir, ya que esto no afecta en nada a lo que sigue, la doctrina eidética de los estados de conciencia de la fenomenología transcendental (tal como yo mismo no las había distinguido en las *Investigaciones lógicas*). La fenomenología sería reconocida inmediatamente como una disciplina esencialmente nueva y por lo menos sería objeto de respetuosa atención, si erigiese torres de fórmulas y dedujese a la manera de las matemáticas, si impresionase con todo el aparato de los métodos indirectos, con tablas, dibujos, con instrumentos y experimentos. Puesto que su fuente exclusiva es la intuición, ¿que cosas nuevas o interesantes podría ofrecer a la consideración de la ciencia? La intuición, cuando no es devaneo místico, es experiencia, y a la experiencia –dicen los psicólogos– nos remitimos también nosotros. Cuando el fenomenólogo, en lugar de ocuparse con los problemas avanzados de la psicología experimental, se enfrasca en los análisis de experiencia interna, no hace otra cosa que realizar una labor previa, que se

[d] Sobre la diferencia entre el método matemático y el fenomenológico-descriptivo, *cfr.* también *Ideas I*, § 72.

compagina maravillosamente con la "psicología" moderna. – Sin embargo, los que así se expresan no se han tomado la molestia de examinar detenidamente el caso, y han pasado por alto el famoso décimo primer mandamiento de Chwolson, que también podría formularse así: nunca escribas una crítica antes de haber entendido el simple sentido de lo que criticas. No es precisamente grato observar como el crítico niega lo que el autor no afirmó, y menos grato todavía es que, encima, asienta complacido a lo que tampoco afirmó el autor. Por lo que al asunto mismo se refiere, no tengo más que decir sino lo ya expresado –acaso con mucha reserva– en el artículo aparecido en *Logos*. En toda esfera de la *realidad* hay descripción, y la descripción establece la existencia, la EXISTENCIA *REAL*. Esto es: toda descripción expresa en palabras y en significados de palabras algo que ha sido EXPERIMENTADO, ora en el caso singular,
/46/ ora como generalidad de la experiencia, y a ello se añade la / presunción de que la experiencia futura constatará de nuevo algo similar como realmente acaecido en el mundo. "La experiencia enseña" –esta expresión, por tanto, quiere decir: tal cosa ha sido establecida mediante un acto de percepción como algo existente en la realidad de la naturaleza; así suele ser, de acuerdo con las experiencias acumuladas, en la realidad. Toda descripción de la naturaleza, tal como se lleva a cabo en las ciencias naturales descriptivas, es de este tipo. Se describe: el león es amarillo. Imaginamos en la fantasía leones verdiazules, leones de todos colores: pero la experiencia no nos presenta leones semejantes; y por ello no aparecen en ninguna historia natural. Es obvio que la ciencia empírica que llamamos psicología describe los objetos que caen bajo su esfera, describe tipos de caracteres, disposiciones, etcétera. No imaginados, sino experimentados. Ello significa: tales cosas existen. Así es el hombre real del mundo real, así el animal real. Tipos de caracteres, o disposiciones, etcétera, imaginarios, son, precisamente, imaginarios. Son imaginables niños recién nacidos capaces de hablar, con un saber matemático perfecto, pero ninguna psicología se planteará cuestiones acerca de ellos. Si describe distintas especies de vivencias, sensaciones, representaciones, sentimientos, se trata desde luego de vivencias que existen en la realidad en animales y hombres. No es infrecuente que los psicólogos

alaben las obras de los grandes poetas como fuente de conocimiento psicológico. Ello se debe a dos razones: o bien porque, según se opina, un rasgo distintivo del talento poético consiste en que el conocimiento de primera mano, la observación de la naturaleza, le permiten al escritor concebir los cuadros más vívidos y ricos, cuadros que ejecuta con un máximo de interés contemplativo. Al escritor de genio se le graban profundamente los rasgos típicos de la existencia REAL, y en sus creaciones artísticas da acabada expresión a esos rasgos. O bien se opina que para el psicólogo las fantasías vividas le prestan los mismos servicios que las experiencias actuales, acaso causadas por estímulos externos, puesto que "psicológicamente" la "imagen de la fantasía" tiene en lo esencial la misma existencia anímica (sólo menos fuerte y menos vivaz) que la correspondiente imagen experimentada de hecho, aunque no el mismo "significado *objetivo*".

Lo cierto es que se trata de una de esas afirmaciones falsas de raíz que sólo eran posibles antes de la fenomenología; la
verdad / es que la fantasía y la percepción son dos especies /47/
de vivencias radicalmente distintas. Sea como quiera, también para esas interpretaciones de la fantasía y de las obras imaginativas del artista vale que, lo que la intuición ofrece y lo que aprovecha de ella la descripción científica, son exclusivamente HECHOS de la realidad *objetiva*, vivencias o tipos de vivencias, así como tipos de caracteres y tipos de disposiciones que tienen una existencia FÁCTICA en la realidad humana.

En la fenomenología eidética,[13] en cambio, no existe en absoluto una descripción en el sentido aludido. En su dominio, toda existencia *real*, la realidad espacio-temporal entera ha sido, por principio, suspendida. Sus enunciados conciernen, no a *realidades*, sino a esencias; sus verdades declaran lo que vale para tales esencias, y para todo lo que bajo ellas cae COMO TAL, con necesidad y universalidad absolutas. Hablan, por tanto, de las vivencias exactamente tal como las verdades geométricas hablan de los *cuerpos*, las aritméticas de los números, las foronómicas de los movimientos: así como éstas no hablan de la Tierra o del universo fáctico y de los *cuerpos*, movimientos o números que existen en su seno, así tampoco habla la fenomenología de seres psíquicos y estados psíquicos, en este

universo, en una esfera cualquiera de la existencia real. Cuando el fenomenólogo, por tanto, dice que hay vivencias, que hay estados anímicos tales como las percepciones, los recuerdos y similares, dice que "los hay" en el mismo sentido en que en matemáticas se dice que "hay" algo, por ejemplo, una serie de números, que hay números primos relativos, que no hay decaedros regulares. En ambos casos se fundamenta este "hay", no mediante la experiencia, sino mediante la intuición de esencias. "Experiencia" es un término que designa actos que muestran la existencia, actos que, como la percepción, captan de modo original. Por su parte, la intuición de esencias no capta de modo original hechos singulares existentes, sino esencias de generalidad ínfima o especies y géneros de generalidad superior; no necesita haber los correspondientes seres singulares, y en caso de que los haya, atañe a la experiencia actual el demostrarlo. Las verdades eidéticas obligan absolutamente, son imposibles de transgredir, imposibles de confirmar o refutar mediante la experiencia. Las verdades de experiencia, enunciados que de acuerdo con su sentido propio ponen existencia y que, por consiguiente, para ser FUNDAMENTADOS re-
/48/ quieren experiencia de lo que existe, / son verdades contingentes, igualmente fundamentadas que modificadas o canceladas por la experiencia; su validez es presuntiva, a reserva de ulterior confirmación por la experiencia. Aun suponiendo que una descripción atenida a los hechos y ceñida a la EXPERIENCIA de los estados y cursos de estados anímicos propios y ajenos, le baste al psicólogo en un dominio estrechamente circunscrito, en el que puede prescindirse de descripciones eidéticas y de intelecciones concernientes a conexiones eidéticas, ello no quita que significaría una ampliación enorme del conocimiento el que lo fáctico, en su consistencia descriptiva, tenga validez no sólo fácticamente, sino con necesidad eidética. Y así es de considerable significación el que comprendamos que no sólo la naturaleza física, sino en mucho mayor grado la naturaleza psíquica, en particular la corriente de estados anímicos de todo sujeto *animal*, está sujeta a leyes *a priori*; todo conocimiento de hechos, toda ley de hechos, son regularidades que se destacan de un amplísimo fondo de leyes eidéticas *a priori* y absolutamente necesarias, y que rigen en la existencia individual-*real* sólo

en la medida en que lo permite el conjunto de leyes eidéticas: justo del mismo modo como las leyes *físicas*, de entre las formas de movimiento fijadas de modo absolutamente invariable y científicamente cognoscible por la foronomía, seleccionan las que son empíricamente posibles, posibles bajo las circunstancias *reales* dadas en la realidad *real*. Que esto es así, es una verdad indudable para quien haya hecho suyo el sentido de los presentes ensayos de investigación fenomenológica genuina. Moverse con seguridad en el tipo completamente nuevo de visión e investigación eidética, no es ciertamente cosa fácil, y quien encima esté satisfecho con la índole y el método de la psicología experimental de nuestros días, como parecen estarlo la mayoría de los representantes de esta disciplina, caerá en la tentación de proceder como el abate Galiani, quien, como es sabido, se negó a mirar por el telescopio: también él estaba completamente convencido de su astronomía y enteramente satisfecho con ella. El futuro demostrará aquí también que los datos evidentes no se dejan eliminar negándose a tomarlos en cuenta, y algún día los psicólogos / concederán no menor importancia al "instru- /49/
mento" de la teoría fenomenológica de esencias, incluso, por lo pronto, lo considerarán mucho más importante que los instrumentos mecánicos. Naturalmente, el símil del instrumento no debe forzarse. El método fenomenológico no hace competencia al método psicológico-experimental, de la misma manera que, en física, los métodos matemáticos tampoco hacen competencia a los *físico*-experimentales. No se trata de abandonar la psicología experimental, sino de hacerla, mediante la fundamentación fenomenológica, incomparablemente más fructífera, de convertirla, en sentido propio, en una ciencia exacta, *racionalmente* explicativa.[14] Sin embargo, está claro que el conocimiento de la fenomenología también contribuirá a corregir la sobrevalorización de los posibles resultados del experimento y a que se comprenda que la situación de la psicología, por razones esenciales, no es completamente análoga a la de la ciencia física de la naturaleza, y que ello confiere un significado incomparablemente mayor al conocimiento eidético intuitivo en el caso de la psicología. Y muy en particular se aplica esto a aquella psicología enteramente distinta que todavía no hemos examinado y cuya índole, fundada de manera completamente diferente, ha

sido discernida tan sólo por unos cuantos investigadores: la PSICOLOGÍA EN TANTO QUE CIENCIA DEL ESPÍRITU. Claro, hoy día quien dice semejantes cosas causa disgusto y se expone a ser rechazado violentamente. Se habla de un "ataque" contra la psicología experimental; se hace como si con esas opiniones (y otras no expresé en mi artículo de *Logos*) se menospreciase esa ciencia y a sus investigadores y se hubiese hablado de ella en tono impropio, etcétera. Si se me permite añadir aquí unas palabras en mi defensa, quisiera señalar que yo jamás he dicho una sola palabra que contrariase el respeto que, como cualquier otra ciencia, indudablemente se merece la nueva psicología experimental en virtud de su labor seria y, dentro de ciertos límites, altamente fructífera, y en virtud de la significación de sus cultivadores. Con esto no es incompatible una crítica de principios, dirigida contra las raíces del método psicológico. ¿Sufren menoscabo los méritos de los grandes cirujanos como Volkmann y Billroth
/50/ por carecer la cirugía, al igual que toda la terapia médica, /
de un fundamento científico suficiente, fundamento que hay que exigir y que de hecho ellos mismos exigieron? ¿Significa un desmedro de su grandeza el que otra persona, suponiendo que ellos mismos no lo hubiesen sentido así, haya demostrado esa carencia sometiendo su obra a una crítica radical?

Es cierto que también dije —hiriendo susceptibilidades, lo que tuve que hacer en vista de la actual situación de la filosofía académica— que el maridaje de la psicología científico-natural con la filosofía propició el surgimiento de una filosofía no sólo falsa, sino también superficial, que se considera a sí misma filosofía y que, sin embargo, no ve ningún problema filosófico de principios. Todo filósofo verdadero en nuestros días conoce esa situación; el juicio es unánime, y todos opinan de la misma manera sobre una amplia corriente de la literatura filosófica que marcha bajo la bandera de la filosofía psicológica y científico-natural. Los viejos representantes de la psicología, poseedores todavía, gracias a su formación, de un conocimiento íntimo de los problemas filosóficos, y que incluso habían realizado investigaciones filosóficas por su cuenta, subestiman el peligro de la actual situación. A la joven generación de psicólogos, agobiada por la enorme cantidad de literatura psicológico-experimental y por los obstáculos que dificultan la construcción y el dominio

de los recursos técnicos, le falta necesariamente ese conocimiento de primera mano imposible de adquirir a través de lecturas rápidas, hechas en ratos libres, de obras filosóficas. Cae en un naturalismo confuso y superficial, fácil de aceptar por el investigador de la naturaleza, y demuestra su idoneidad para una cátedra filosófica dando a luz producciones literarias que pecan contra la idea de una filosofía científica. No me retracto de una sola palabra en lo que respecta a este juicio, que no obstante no afecta a la psicología ni tampoco a los psicólogos en cuanto tales, sino sólo a los psicólogos que toman la filosofía demasiado a la ligera. Un ejemplo excelente es G. Anschütz, en sus tratados sobre el método psicológico: tratados dedicados a los principios del método y que, por tanto, pretenden ser filosóficos. Cada una de sus afirmaciones sobre la fenomenología representa no sólo una tergiversación, sino un intento fallido de comprender
su sentido —dejando de lado la censura que / merece por ha- /51/
ber rendido un informe increíblemente descuidado. Este autor no parece haberse dado cuenta de que los informes públicos sobre afirmaciones de un tercero deben estar fundados en un estudio atento de sus escritos; de que las falsificaciones de opiniones ajenas debidas a un comportamiento irresponsable son capaces de poner en entredicho la reputación de su autor entre los lectores mal informados; en una palabra, de que también en las letras tienen cabida la honradez y la responsabilidad.

Séame permitido añadir expresamente que la refutación crítica de la opinión, nacida sólo de la mala inteligencia de la fenomenología como análisis empírico de los propios estados anímicos (o, si se quiere, de las propias vivencias captadas en la percepción interna o en el recuerdo), de que es posible obtener resultados fenomenológicos de la psicología experimental científico-natural, de ninguna manera significa que ciertos experimentos no puedan ejercer, bien entendidos, una función fenomenológica. Al hablar en mis críticas de la psicología experimental, subrayé enérgicamente su carácter como ciencia de experiencia. Eso es justamente lo que expresa la palabra "experimento", que se supone que debe expresar lo mismo que cuando se habla de física experimental. Por otra parte, la exclusión de la EXPERIENCIA de la fundamentación del conocimiento no significa excluirla en tanto que punto de apoyo para la captación intuitiva

de la esencia. El investigador de la naturaleza necesita de la experiencia porque busca verdades de hecho; el investigador de esencias no necesita de ninguna experiencia porque busca verdades eidéticas: no le sirve para FUNDAMENTAR ninguna de sus verdades. Lo que sí necesita es intuición; necesita aprehensiones claras de los momentos singulares de la esencia que trata de intuir; opera con intuiciones ejemplares. Ciertamente, en principio le pueden servir lo mismo fantasías intuitivas[15] que actos de percepción, y la naturaleza de las cosas exige que sus análisis eidéticos estén guiados en una medida incomparablemente mayor por la fantasía. Gracias a la libertad con que es posible modificarlas, sólo ella le permite, al igual que a todo investigador de esencias,[16] recorrer libremente y en todas direcciones la multiplicidad infinita de posibilidades, en este caso de posibilidades de vivencias (captar generalidades reguladas por leyes
/52/ eidéticas,[17] / abriéndose la posibilidad de atacar problemas como el de la constitución de lo *real*). Pero, por otro lado, la fantasía tiene sus bien conocidas desventajas. Aun cuando haya sido clara,[18] no permanece, pierde rápidamente su plenitud, se hunde en la semiclaridad y en la oscuridad. Naturalmente, el fenomenólogo aprovechará siempre que pueda la fuente primigenia de la claridad, la "impresión" plenamente vivaz, por poco que le interese la cuestion de la existencia. ¿Y por qué no podrían servir también, para obtener material ilustrativo de óptima calidad, instrumentos o dispositivos experimentales de la misma índole que los que suelen servir a la *experientia*? Y si no es posible emplearlos a discreción en todos los ámbitos, por lo menos lo será en una extensión considerable, en particular en el ámbito de la sensibilidad, no meramente en el de la sensibilidad de la sensación, sino también en el de las intuiciones, valoraciones y voliciones sensibles. Pero, por supuesto, también en otros ámbitos. En este sentido, el fenomenólogo hace constantemente experimentos; por supuesto, sin levantar protocolo, sin fijar todas las condiciones del experimento o describir cada uno de los dispositivos, etcétera. Pues, en efecto, el experimento no ha de suministrar ninguna experiencia de un algo *real*[19] (que debe investigarse bajo sus "circunstancias" propias, teniendo en cuenta los diferentes nexos causales), sino una mera intuición ejemplar[20] que sirva de soporte a una intuición eidética.

También pueden aprovecharse los excelentes equipos utilizados en los experimentos psicológicos, aplicando un método completamente distinto, acorde al nuevo planteamiento. A este respecto, pueden constatarse algunos primeros intentos, surgidos no en la psicología misma, sino inspirados por la fenomenología, y es seguro que serán continuados. Adviértase que ello no es una retractación, sino que corrobora lo dicho en mi artículo de *Logos* y aquí mismo. (Sobre esta posibilidad de dispositivos artificialmente producidos para obtener intuición es ejemplares he hablado con bastante frecuencia desde hace muchos años como profesor universitario, incluso con ocasión de los primeros trabajos de la escuela de Würzburg sobre la psicología experimental de la inteligencia aproveché la oportunidad para discutir en seminarios filosóficos las diferencias metódicas entre el experimento psicológico y el fenomenológico, tal como lo acabo de
hacer aquí.) La / manera como aquí funcionan los dispositivos /53/
externos es por principio enteramente la misma que en el caso de los dispositivos de los geómetras. Las hermosas colecciones de modelos que albergan nuestros institutos matemáticos cumplen la misma función dentro de la investigación y la enseñanza que los dibujos en la pizarra y sobre el papel. Por principio, no prestan un servicio mejor que la fantasía geométrica, en la que, obviamente, desembocan, como no pueden menos;[21] en efecto, facilitan la captación de esencias estimulando intuiciones ejemplares, lo que supone la ventaja descrita. En caso de que la fantasía se niegue a brindarnos intuiciones claras, hacemos que se produzca la intuición justo mediante la percepción[e] y hacemos posible, a la vez, una vivacidad con la que enlaza la fantasía, transformándola libremente.[22]

§ 9. *El significado de la descripción fenomenológica para el dominio de la experiencia*

La afirmación de que la psicología debe alcanzar, mediante la investigación fenomenológica de la conciencia y de la esfera total de las vivencias y de sus correlatos eidéticos, un nuevo rango, no es una afirmación construida *a priori*, sino obtenida

[e] *Cfr.* el tratado de Geiger ⟨?⟩, que se expresa justo en el mismo sentido.

a partir del conocimiento de las enormes dificultades del análisis fenomenológico de las vivencias conforme a sus momentos y estratos, al entrelazamiento de sus conexiones, a sus modos de producirse, a las relaciones con el yo y a las de carácter noemático, y ello, por supuesto, unido a la obvia intelección de que todo eso pasa, como estados psicológicos, a la apercepción empírica[23] y de que debe ser conocido si la psicología ha de estar en condiciones de enunciar qué es la corriente de vivencias, en tanto que estado total del alma en continuo cambio, qué es propiamente el *factum* psíquico dentro de esa totalidad, cuya interdependencia causal-*real* desea conocer. Quien permanezca ajeno a la fenomenología no tendrá la más remota idea de las dificultades, complicaciones y múltiples necesidades eidéticas que aquí se presentan, aunque se haya pasado la vida investigando al estilo de la psicología moderna. En efecto, por los
/54/ caminos que ésta transita / nada de eso se encuentra, como comprobará quien eche una mirada a los manuales y tratados de psicología. Por eso es tan disparatado el tratar de obtener resultados FENOMENOLÓGICAMENTE pertinentes mediante encuestas a sujetos de experimentación, así sean psicólogos de gran habilidad, y mediante el estudio de sus protocolos. Ciertamente, todo análisis llevado a cabo en una experiencia real puede ser fenomenológicamente utilizable, pero, por una parte, el limitarse a un análisis empírico haría imposible una fenomenología suficiente, y, por la otra, no es asunto de poca monta el expresar realmente lo dado en puridad, dejando fuera todas las transcendencias que se entremeten en la intencionalidad de la actitud de la experiencia. La actitud científico-natural está enderezada, por su esencia misma, a lo *real*-causal en el nexo de la existencia real. A fin de llevar a cabo una descripción seria de un estado tal como se vive, debe modificarse radicalmente dicha actitud. Mucho se ha ganado ya mediante la desconexión radical de la actitud de la experiencia y de todos los intereses dirigidos al conocimiento de la realidad *real*, ejecutada por la fenomenología en tanto que doctrina eidética.[24] Quien vive dominado por el interés de la ciencia de experiencia, no ve de entrada la vivencia, aun cuando pretenda verla dirigiendo a ella su mirada; sólo cuando dicho interés deja de ser la fuerza impulsora, cuando las transcendencias que impone a la mirada pierden

su fuerza, la vivencia cobra cuerpo, y entonces puede avanzar, paso a paso, la aproximación a lo dado. Sólo entonces es posible también tomar conciencia de la necesidad de las ulteriores reducciones, las cuales están vinculadas a la intelección, que entonces se reafirma, de que también en lo captado en actitud eidética es necesario diferenciar entre lo inmanente y lo transcendente y de que en ese sentido hay que separar dos cosas que de hecho pertenecen a la vivencia. Quien se haya ejercitado fenomenológicamente reconocerá de inmediato que todas las descripciones bien intencionadas de la psicología apenas rozan la superficie y de que, incluso limitadas a la superficie, son esencialmente erróneas. No hay mas que considerar el modo ingenuo como se utilizan hoy en día vocablos como "acto", "contenido", "objeto de las representaciones", y como bajo cada uno de estos títulos no se esconde otra cosa que una gran confusión;
o considerar la incapacidad de las / descripciones usuales para /55/
comprender y describir en conceptos rigurosos distinciones tan cardinales como la que hay entre presentación y los diversos modos de la *re*presentación, por ejemplo, entre percepción material, la fantasía correspondiente, el recuerdo, la expectativa, la contemplación de imágenes, así como para comprender que en toda *re*presentación, en la más simple fantasía, nos encontramos con un nivel superior, y radicalmente nuevo, de la intencionalidad. Y podría continuar la crítica en cualquier punto; sería instructivo esclarecer todos los planteamientos fundamentalmente erróneos (por ejemplo, en las discutidas cuestiones sobre el "origen" de la representación del espacio, del tiempo y de la *cosa*), surgidos tan sólo por la falta de análisis fenomenológicos puros.

Sin embargo, aquí no podemos entrar en la cuestión, y tampoco es necesario que lo hagamos. Todo aquel que ha estudiado la metodología fenomenológica y que ha aprendido el intuir puro lo reconoce sin más y con toda la claridad deseable. Efectivamente, eso es lo importante, al paso que, mientras ello falte, dominará comprensiblemente la impresión de que en la fenomenología se trata de unas cuantas diferenciaciones de poco peso, de algo así como de una minuciosa labor analítica que puede hacerse sobre la marcha, conforme se vaya requiriendo, entre las penalidades del trabajo experimental. Y es que no

puede apreciarse de antemano la plétora de investigaciones dificultosas y sobremanera fundamentales que aquí se necesitan, y cuán pobre es todo lo que hasta la fecha sabemos sobre la conciencia y su estructura eidética. Sólo en cuanto sepamos algo más de ello y en la medida en que lo sepamos, y en verdad a través de la intuición pura, poseeremos un fondo de conceptos psicológicos descriptivos, científicamente rigurosos y de gran valor.

Lo que los hace valiosos no es la exactitud verbal, obtenida a través de la diferenciación de los vacuos significados de un vocabulario ya existente, sino el adecuarse a las esencias diferenciadas de todo lo entrelazado con ellas, ganadas a través de su estudio analítico en la intuición pura. Se obtiene un sinnúmero de conceptos nuevos, y la utilización de las palabras del lenguaje sólo tiene la función de indicar la dirección aproximada en la que se encuentran, o de facilitar mediante expresiones metafóricas la fijación —y para el principiante, la captación— de
/56/ los / momentos esenciales avistados.[f] Una vez recorrido el espinoso camino que conduce a través del portal de la fenomenología, y una vez abierto el infinito horizonte de la nueva ciencia que aquí se presenta como pieza fundamental de la psicología *racional*, es posible comprender cuánto debemos, para los fines de la fenomenología, a la intuición de la fantasía (y, por supuesto, también a la imaginación artística), y cómo sin la libertad de su movimiento no sería posible ni siquiera pensar en indagar sistemáticamente y conforme a su esencia las conexiones de las formas posibles de la conciencia (noemática y noéticamente) y, más allá de casos individuales de captaciones de esencias ocurridos al azar, penetrar hasta la fascinante visión de la fábrica total de la conciencia, de sus composiciones básicas, bajo cuya ley se encuentran todas sus posibilidades noemáticas y, en consecuencia, todos los mundos posibles. Quien haya ganado a través de nuestra exposición del problema de la constitución de *realidades* (mejor dicho: a través de nuestras indicaciones, puesto que una verdadera exposición sólo puede darse en el marco de una

[f] *Cfr.*, sobre el empleo de expresiones metafóricas, las acertadas observaciones de Pfänder: "Zur Psychologie der Gesinnungen", *Jahrbuch*, vol. I, p. 330.

gran tratado sistemático) por lo menos una vaga idea del trabajo que necesita llevarse a cabo aquí, comprenderá, aunque no se interese por las cuestiones filosóficas, la copia de conocimientos posibles que la libre fantasía, cuando funge como fondo de la investigación eidética fenomenológica, podría ofrecer a la psicología. En verdad acontece tal como afirmaban los viejos racionalistas: una infinitud de posibilidades precede a la realidad. Así, la infinitud sistemática de posibilidades geométricas, a la realidad física; así, la infinitud de formas de conciencia posibles y de formas noemáticas, regulada por la necesidad esencial y por la necesidad esencial UNIVERSAL, a la realidad psicológica[25] y a la psicología. De nada sirve aquí cerrar los ojos: la psicología *racional* es una gran ciencia, y ella delimita las posibilidades legales apodícticas, a cuyo marco absolutamente inmutable se hallan sujetas las realidades psicológicas.

§ 10. *Relación de la fenomenología con los escritos de Bolzano, Lotze y Brentano* /57/

Para la causa que aquí defiendo será útil la siguiente nota. Parte de la mala inteligencia del carácter de la fenomenología tiene que ver con el hecho de que recientemente, y sin duda considerando los estímulos que recibí de Lotze y Brentano, estímulos de los que siempre, con la mayor de las gratitudes, me he sabido deudor, se dé en llamar a estos dos grandes investigadores "fundadores de la fenomenología", de tal manera que no puede evitarse la impresión de que el mejor camino a la fenomenología es el retorno a sus escritos, fuentes primarias de la nueva ciencia. Sin embargo, el gran tratado de lógica de Bolzano debe descartarse de entrada, puesto que Bolzano no tuvo la más remota idea de la fenomenología: de la fenomenología en el sentido expuesto en mis escritos.[g] De la idea de una investigación eidética en la intuición, de un *apriori* derivado de ella, de una fundamentación de la filosofía y la psicología en el conocimiento de esencias, está Bolzano tan lejos como Mill, y en él se encuentran enunciados de un empirismo extremo

[g] Debo añadir aquí que este vocablo se ha puesto de moda, y que casi cualquier autor que pretende obsequiar al mundo con una reforma filosófica se permite publicar sus ideas bajo el título de "fenomenología".

que no le piden nada a los de Mill. El camino que me condujo a la fenomenología estuvo esencialmente determinado por la *mathesis universalis* (y de ésta tampoco tenía Bolzano la menor idea), y para la concepción de la idea de tal *mathesis*, a la que me llevaron mis estudios de matemática formal, me fue de inapreciable valor el esbozo de un fragmento de esta idea por Bolzano, la doctrina de las proposiciones en sí y de las verdades en sí. Si no hubiese tenido de antemano la idea pura referida a la esfera de las matemáticas, y también a la esfera de la lógica matemática, desarrollada en los últimos tiempos (independientemente de Leibniz), tampoco habría comprendido el SENTIDO de la teoría bolzaniana, tal como no lo comprendieron todos aquellos que utilizaban y citaban su "Teoría de la ciencia". La exposición detallada de una lógica pura de las representaciones y proposiciones en sí, que en modo alguno fueron reconocidas por Bolzano como esencialidades de la intuición de esencias
/58/ en mi sentido platonizante,[26] / me proporcionó una sólida base para la reflexión de que a ella se enlazaban, al igual que a la MATHESIS formal entera, los PROBLEMAS que me obligaron a abandonar la psicología por la fenomenología. Pero ya estos PROBLEMAS le eran a Bolzano completamente extraños. De él puede aprenderse mucha lógica formal, pues en esta disciplina era un gran investigador y no, como afirma Windelband, un insignificante sutilizador; pero fenomenología no puede aprenderse de él, como tampoco crítica de la razón.

En cuanto a Lotze, por otra parte, a pesar de todas sus geniales observaciones de detalle, le faltaba el sentido para la investigación radical de los principios. No estaba en su carácter remontarse hasta las raíces últimas y —haciendo a un lado toda preconcepción teórica— avanzar penosamente por las ramificaciones de los problemas hasta alcanzar la verdad clara y radicalmente fundada. Siempre, a cada paso, tenía en mente su sistema, y siempre vivió movido por el interés de conciliar el entendimiento con el corazón. Investigación radical es, empero, investigación libre de intereses. Su genial interpretación de la doctrina de las ideas de Platón perdurará como su más grande e inolvidable mérito. Fue tan poco consecuente que todavía hoy tengo que considerar su teoría del conocimiento como un híbrido contradictorio, una obra de medias tintas, que se detuvo

ante las últimas consecuencias. Su "fenomenología" se reduce a la indicación de unas cuantas relaciones *a priori* dentro de la esfera de los contenidos sensibles; le falta, si se examina de cerca y no se imputa a sus bellas formulaciones un sentido ajeno a ellas, el auténtico concepto de una ESENCIA captable mediante intuición de esencias, esencia que pudiera exhibir una medida ABSOLUTA de la verdad. En ocasiones llega a tocar este sentido, pero sólo para volver a perderlo de vista a favor de conceptos del *apriori* completamente inanes. Todavía menos llegó a concebir la mera posibilidad de una teoría eidética de la conciencia, de una teoría eidética de las relaciones entre conciencia y nóema de conciencia, de una constitución de los objetos, etcétera, y, por tanto, nunca tuvo la menor idea de lo que NOSOTROS llamamos aquí "fenomenología". De ninguna manera menoscabamos su grandeza, ni los impulsos y la gratitud que le debemos, al constatar este HECHO.

Finalmente, algunos conciben la fenomenología como una /59/
especie de continuación de la psicología de Brentano. Por más grande que sea la estima en que tengo esta genial obra, y por más fuerte que haya sido la influencia que ella ejerció sobre mí (junto con los demás escritos de Brentano) en mi juventud, debo consignar aquí que Brentano ha estado lejos de concebir una fenomenología en nuestro sentido, y ello hasta el día de hoy. Tanto es así, que Brentano se niega categóricamente a reconocer que el nuevo movimiento es un progreso. Con todo, justo por haber allanado el camino a la fenomenología se ha hecho acreedor a los mayores méritos. Ofreció a la modernidad la idea de la INTENCIONALIDAD, obteniéndola de la conciencia misma a través de la descripción inmanente; y aunque a menudo traspasa —según opino— los confines de la descripción pura, al menos muchos de los conceptos que acuñó tienen verdaderamente su fuente en la intuición. Así pudieron y debieron tener estos conceptos el efecto de educar la intuición y, por tanto, también despues de haberlos reformulado en términos de intuición de esencias; pero la esencia de los análisis intencionales le permaneció oculta.[h] [27]

[h] No en la esfera de las *materias* sensibles, el *apriori* de las escalas cromática y de sonidos constatado por Lotze, sino en la corriente de la conciencia

§ 11. *Diferencia entre las relaciones de la física y la psicología con sus respectivos fundamentos ontológicos. Significado de la descripción en ambas ciencias*

Al psicólogo no le causa el menor embarazo su disposición a dejarse guiar por el modelo de las ciencias naturales físicas y luego, comprensiblemente, por la física, suponiendo como supone que su ciencia es una ciencia natural. La física descansa sin duda sobre disciplinas *racionales*, pero de una índole fundamental totalmente distinta de la de la fenomenología. La fenomenología es un campo infinito de análisis de esencias y
/60/ descripciones de esencias, y no un campo de deducciones; la /
ciencia *racional* de la naturaleza, por ejemplo, la geometría o la foronomía puras, es un campo infinito de deducciones, pero no un campo de análisis y descripciones de esencias. La geometría comienza con la definición de unos cuantos conceptos tomados de la intuición . Obviamente, estas esencias conceptuales fueron tomadas de la intuición de objetos espaciales de una manera que no requiere mayores preparativos ("reducciones", "análisis"). Se producen intelecciones eidéticas inmediatas que se expresan como axiomas en términos del pensamiento conceptual: unos pocos axiomas, y lo demás es deducción formal, de acuerdo con los principios de la *mathesis* formal (para la que, por lo demás, *mutatis mutandis*, esto es, dentro del marco de la intuición eidética formal, vale justo lo mismo).

En las ciencias empíricas de la naturaleza, encontramos ciertamente numerosos casos de descripción, incluso "ciencias naturales descriptivas" enteras, y con respecto a los conceptos descriptivos en seguida se trata de determinar, cuando se viene de la fenomenología, las regiones de esencias de las que dichos conceptos deben tomar sus esencias normativas a través de la intuición. Tiene, pues, que haber una disciplina *racional*, que tendría que ser un campo básico para descripciones eidéticas y que habría de valer como soporte de la ciencia natural. Pero he aquí que nos encontramos con la sorprendente situación de que la descripción dentro de la esfera de la naturaleza no aspira a tener validez *objetiva* en sentido pleno; de que en absoluto se arroga o aspira a tener ese rigor conceptual que en el caso de la psicología, suponiendo que ha de llegar a ser una ciencia rigurosa, consideramos cuestión de vida o muerte; de que a la descripción corresponde en parte un papel totalmente distinto en la esfera de la naturaleza externa y en la de la anímica.[28] Lo que también se pone de manifiesto en el hecho de que la descripción externa de las ciencias descriptivas no sirve de fundamento teórico a las explicaciones de las ciencias "abstractas", de las ciencias que explican nomológicamente. La mineralogía, la geología y todas las llamadas ciencias descriptivas son todo menos fundamento de la física. La física "explica" lo que ellas "describen", pero no toma como base esas descripciones. Cosa curiosa es el procedimiento de la física, la ciencia de la naturaleza *objetiva* en su *objetividad* pura, con respecto a la base concreta
intuitiva que necesita como cualquier otra ciencia. / Opera con /61/
las *cosas* dadas en la intuición, las nombra, utiliza también, por tanto, conceptos descriptivos. Sin embargo, no se puede hablar de un laborioso esclarecimiento de conceptos a partir de la intuición sensible,[29] de una minuciosa labor científica de clarificación de los conceptos empíricos previamente dados, que la vida cotidiana ha sedimentado en las intuiciones, de una captación y delimitación de esencias que ha de ejecutarse a través del análisis eidético. Tratándose de una ciencia tan altamente desarrollada, no debe sentirse la necesidad de ello. El psicólogo imita —ora conciente, ora inconcientemente— el proceder de la física, y sin hacerse más preguntas, se pone a trabajar. Toma al hombre y su vida anímica como partes de la naturaleza, tal como hace el físico con las *cosas* materiales: sin llevar a cabo análisis o descripciones de esencias, investiga de inmediato los nexos causales; experimenta, varía las circunstancias e indaga las interdependencias *reales*, contentándose por lo pronto, mal que bien, con los conceptos de que dispone de antemano y que sólo modifica de acuerdo con los motivos que le presenta la investigación

en su totalidad y, ante todo, en la conciencia con su intencionalidad y sus menciones intencionales, es donde radican los grandes problemas y el campo de estudio de la fenomenología, problemas fundamentales, por una parte, para la psicología, y, por la otra, para la crítica de la razón. Quien crea que en la fenomenología, referida a la corriente total y concreta de las vivencias puras del yo, así como a este mismo yo puro, se trata de algo análogo a las escalas de colores y de sonidos, no encontrará el camino que conduce a la fenomenología y tampoco entenderá, como es natural, por qué razón semejantes temas significan tanto para la psicología y para la filosofía.

causal, combinándolos con otros previamente modificados según los mismos motivos. Por otra parte, dentro de la psicología se sintió desde siempre que algo faltaba, que la situación no era exactamente la misma. De ahí la estima (al menos en teoría) en que se tiene a la investigación psicológico-"descriptiva" y la necesidad, subrayada repetidas veces y con energía, de tal tipo de investigaciones; incluso se llegó a reclamar, siguiendo el ejemplo de Brentano, una DISCIPLINA PSICOLÓGICA PROPIA bajo el título "psicología descriptiva" como preliminar y base de la psicología "genética", que suministra explicaciones causales-*reales*. Es significativo que bajo este título de "psicología descriptiva", no se haya buscado ni entendido ni echado de menos una descripción del tipo que realmente constituiría el caso análogo de la descripción cultivada en las ciencias naturales, o sea, una descripción de los diversos tipos de disposiciones habituales, tipos de caracteres, de razas, etcétera, sino el análisis descriptivo de los "datos de la experiencia interna". Y no se advirtió en absoluto que en tal análisis, en la medida en que ofrecía hallazgos aprovechables, la experiencia como tal –la sujeción a la realidad de los "fenómenos psíquicos" inmanentes establecida por
/62/ las tesis dóxicas actuales– / era completamente irrelevante, y que toda la investigación debía ejecutarse sin más en ACTITUD EIDÉTICA, si no es que, sin haberlo notado, se ejecutaba ya en dicha actitud. La aclaración completa de la situación, por lo que respecta a las ciencias de la naturaleza FÍSICA, una comprensión, ganada a partir de la ESENCIA, del sentido de la descripción y explicación en las ciencias naturales –la respuesta a la cuestión, tocada más arriba, del *apriori* de la descripción: todo ello son tareas cuya solución es en sí de gran importancia y de particular significación en conexión con los problemas relativos a la constitución fenomenológica de los objetos de la naturaleza, y por tanto, también para la fenomenología y la teoría del conocimiento de la naturaleza. Haremos seguir más abajo las investigaciones concernientes a estos temas. Lo que AQUÍ hemos dicho, sin embargo, bastará para despertar la conciencia de la diversidad de la situación en las ciencias naturales y en la psicología.

Demos mayores precisiones señalando que la porción principal del contenido esencial de los CONCEPTOS DESCRIPTIVOS EMPLEADOS EN LAS CIENCIAS NATURALES DESCRIPTIVAS, guarda una relación radical y esencialmente distinta con los objetos de la naturaleza física que la que guarda todo el contenido esencial de los CONCEPTOS DESCRIPTIVOS DE LA "PSICOLOGÍA DESCRIPTIVA" con los objetos de la naturaleza psíquica.

Consideremos la situación en el caso de las ciencias naturales descriptivas. Advertimos aquí que los conceptos descriptivos proceden en su mayor parte del nivel de la constitución de objetos en el cual se hallan ya constituidas *realidades* para la intuición, pero *realidades* que desde el punto de vista de la idea definitiva de la *objetividad* de la naturaleza son meras "apariencias". Todas las propiedades de estas apariencias (por tanto, ya propiedades *reales*) que no se han despojado todavía de la relación con el sujeto contingente o, por mejor decir, con la sensibilidad contingente, pertenecen a la clase de las "CUALIDADES SECUNDARIAS", mientras que las "CUALIDADES PRIMARIAS" se definen correspondientemente como propiedades "*objetivas*". Justo de esta diferencia se trata: frente a lo *real* en tanto que apariencia se encuentra lo *real* en tanto que *cosa* misma, en tanto que *cosa* en el sentido de la física. La primera es la *cosa* experimentada de modo concordante por un sujeto individual de / /63/
sensibilidad normal, la *cosa* que este sujeto halla como coloreada, brillante, sonora, etcétera, y que se acredita como verdaderamente existente. Para todo sujeto de la misma sensibilidad normal se constituye una *cosa*-apariencia correspondiente, la cual es identificada por ambas partes en el entendimiento mutuo: la unidad que se constituye en la experiencia concordante de I_1 es la misma que la constituida en la experiencia de I_2. Pero incluso en el caso de que todos los sujetos experimentantes contasen realmente con la misma "organización sensorial normal" y de que experimentasen en las mismas circunstancias "normales" correspondientes, de tal suerte que las apariencias de los diversos sujetos que se refieren, en la identificación, a la misma *cosa objetiva*, coincidiesen exactamente, tal coincidencia sería, no obstante, accidental. La física ELIMINA la referencia a la "ORGANIZACIÓN NORMAL". Ella afirma: la normalidad es algo contingente, algo totalmente relativo, y, por tanto, la *objetividad* que se constituye a partir de tal coincidencia no es menos relativa y contingente. Lo que en cierta ocasión se

considera normal, puede en otra ocasión considerarse anormal y viceversa. Ésta y cualquier otra normalidad, incluso también la referencia a "circunstancias normales" como luz diurna clara, etcétera, que continuamente desempeña un papel en la constitución de la *cosa* verdadera dentro de la esfera de la intuición, esto es, dentro de la esfera de la relación contingente del sujeto, la rechaza la física como medida del ser *objetivo*. Más bien interpreta la *cosa* propiamente EXPERIMENTADA (intuitivamente) por el sujeto, como apariencia, y cuando el sujeto, entrando en comunicación con otros sujetos y entendiéndose con ellos, identifica su *cosa*-apariencia con la de los otros y experimenta que los otros hacen lo propio, la física no concibe por ello esta *cosa*, según el repertorio de predicados identificados de la intuición intersubjetiva, como la *objetiva*, sino tan sólo como "APARIENCIA" INTERSUBJETIVA de la verdadera.

Para comprender la situación, es de subrayar muy especialmente, por lo fácil que es que pase inadvertido, el hecho de que a través del sujeto que practica la ciencia física y su mundo en torno intuitivo queda puesto un círculo fijo de sujetos que entran en relación con él, quienes están provistos igualmente de sus entornos intuitivos, y no meramente con respecto a los sujetos contingentes FÁCTICAMENTE experimentados, sino a
/64/ todo sujeto POSIBLE. El sujeto, / como también podríamos decir, tiene su mundo en torno, que a través del conjunto de sus intuiciones de experiencia constitutivas está puesto como infinito, como mundo ilimitado en la progresión de las experiencias posibles. Con lo cual se halla incluido un número infinito de cuerpos para otros sujetos en tanto que objetos experimentables, y así, a su vez, está determinado de antemano un marco para un número infinito de sujetos que se entienden entre sí y con el sujeto, marco que, con abarcar un número infinito de posibilidades, comprende, no obstante, un repertorio de posibilidades sujetas a reglas. Implica la esencia de este grupo de comunicación *ideal* infinito el que dentro de él todo sujeto pueda sustituir a cualquier otro, que todo sujeto pueda desaparecer y nuevos sujetos puedan ingresar en él. Con todo, el marco total está fijado por una subjetividad CUALQUIERA individual y FÁCTICA –que pertenece a este marco– y su esfera de intuiciones, con tal que, si forma el punto de partida de la constitución de esta

multiplicidad, no sólo necesariamente se incluya ella en ésta, sino que también cuente a todo otro sujeto puesto por una acto de imputación. A esta pluralidad de sujetos ideal e infinita, gravada empero con facticidad debido a la existencia INDIVIDUAL, está REFERIDA ESENCIALMENTE LA *OBJETIVIDAD* DE LA NATURALEZA. El sujeto de la física, esto es, todo aquel que piensa en términos de la física, toma las *cosas* de su intuición, y de la misma manera las de cualquier otro sujeto de su mundo social circundante, completamente como apariencias. "Contingente", pero no necesariamente, pueden tener muchos sujetos la misma apariencia, es decir, puede acontecer accidentalmente que se comuniquen, que perciban lo mismo y que experimenten de modo concordante lo mismo en su circuito de experiencias –cada uno en el propio–, y que cada uno deba describir lo que experimenta, que es lo mismo para todos, con conceptos empíricos similares. Lo intersubjetivo así descrito es, en virtud de su carácter contingente, mera "*cosa*-apariencia". Pero lo importante es que la existencia empírica, que es una existencia *real*, está motivada, y que el entendimiento motiva la existencia de la misma cosa *real* en tanto que experimentada por distintos sujetos. Esta mismidad, sin embargo, tiene su verdadero ser, no en lo relativo y casual, sino en lo necesario, en aquello que TODO posible sujeto de la comunidad *ideal* prefijada puede determinar en su pensar
experimental racional sobre la / base de sus "apariencias" y de /65/
las comunicaciones de los otros sobre las "apariencias" de ellos (es decir, sobre su *cosa* de experiencia con meros predicados "secundarios"), y que puede determinarlo como substrato idéntico con propiedades continuamente idénticas, y que, cuando justo procede racionalmente (según el método de las ciencias naturales), debe determinarlo en total coincidencia con cualquier otro sujeto. El método de esta determinación es la obra de la física. La *cosa objetivamente* verdadera recibe exclusivamente propiedades *físicas* ("primarias"), las cuales se documentan en las "apariencias" con sus "propiedades de apariencias", las propiedades "secundarias", pero ellas mismas no aparecen en ellas, no son, a su vez, propiedades de apariencias de orden superior. En otras palabras: la humanidad, al fundar la ciencia de la naturaleza, hizo el descubrimiento de que el mundo de la experiencia actual, el mundo real subjetiva e intersubjetivamente intuitivo,

posee una "verdadera" "naturaleza", una naturaleza en un sentido nuevo de acuerdo con el cual el mundo de experiencia entero es mera apariencia de una naturaleza *objetiva*, determinada exclusivamente por predicados "exactos" *físico*-matemáticos, completamente no intuitiva, inaccesible a la experiencia, pero cognoscible en un pensamiento empírico-lógico, sobre la base de las experiencias, gracias a los métodos de la investigación de la naturaleza. En esta naturaleza *objetiva* interviene, sin embargo, el SUJETO MISMO COMO FACTOR *OBJETIVO*, de la manera siguiente:

Existe una única naturaleza física (perteneciente A "NUESTRA" SOCIALIDAD *IDEAL* en el sentido descrito más arriba), con un único espacio *objetivo* y un único tiempo *objetivo*, compuesta de meras *cosas* físicas, caracterizadas exclusivamente por conceptos *físicos* exactos. Entre las *cosas* físicas figuran los CUERPOS, según su "naturaleza" física también meros portadores de símbolos científicos *físico*-abstractos, pero peculiarmente señalados por un nuevo estrato de propiedades *reales*, las "estesiológicas". Estas propiedades no son, pues, unidades de pensamiento, relativas a unidades de "apariencias", sino más bien propiedades dadas o por darse ELLAS MISMAS, experimentables según su ser propio peculiar, excluyendo esencialmente todo "documentarse" a través de apariencias. Todo cuerpo posee, cualquiera que
/66/ sea el tipo de / *realidad* estesiológica, su "organización sensorial", que cambia en función de las alteraciones de la naturaleza física del cuerpo. A los cuerpos pertenecen almas con propiedades anímicas *reales*, también nuevas propiedades *reales*, también dadas ellas mismas en la intuición y que se manifiestan sin la intervención de apariencias. Toda alma posee, cualquiera que sea su tipo, su organización anímica particular y variable. Todas estas unidades *reales* y sus propiedades *reales* pueden ser determinadas en su nexo fundacional, o sea, sobre la base del todo conexo de la experiencia, a su manera según lo particular y lo general. Recurriendo a estas conexiones y a las correspondientes verdades *objetivamente*-válidas, una psicología fisiológica (estesiológica) explica cómo a toda alma –a todo sujeto anímico– la misma *cosa* natural puede aparecer de distinta manera e incluso debe aparecer así según las circunstancias *reales* dadas; y también de distinta manera a una y la misma alma, si la organización sensorial de su cuerpo y tal vez sus disposiciones anímicas

aprehensivas sufren alteraciones, las cuales, a su vez, se comprenden a la luz de sus circunstancias *reales*. De la misma manera que los cambios en las apariencias, deben poder explicarse los cambios en las maneras de juzgar *objetivamente* inválidas, bien que tal vez útiles desde el punto de vista subjetivo, así como todas las diferencias entre subjetividad y *objetividad*.

Tras haber caracterizado correctamente el sentido esencial del conocimiento y de la *objetividad* del conocimiento científico-naturales, caracterización correcta también con relación al conocimiento estesiológico y psicológico, tema de nuestro análisis, podemos sacar ahora la siguiente conclusión:

Desde el punto de vista de la ciencia natural *OBJETIVA*, las ciencias naturales descriptivas representan tan sólo un grado inferior de conocimiento, el cual no satisface la *objetivacion* definitiva, el interés teórico por la naturaleza, tal como es "en sí" "*objetivamente*",[30] prescindiendo de que satisfaga intereses estéticos o prácticos o del tipo que fuere. Un análisis más detenido del método de la física nos permite comprender por qué ésta parte sin más de "apariencias", ya que sólo partiendo de tales apariencias es posible determinar lo *objetivo*, y por qué / habla /67/
sin más de ellas y las describe sin tener un interés propiamente dicho en fijar las apariencias SISTEMÁTICAMENTE al estilo de las ciencias naturales descriptivas, con referencia a la normalidad humana, sino sólo en tratar de ellas tanto como sea necesario para los fines del análisis *objetivo*-causal según las correspondientes propiedades generales de apariencias. Al físico no le incumben las diferenciaciones sutiles, ya que toda determinación exacta apunta a la esfera *objetiva*, y la apariencia no es en sí misma *objeto* de interés, sino sólo en tanto que "documentación" de propiedades *objetivas*: no las multiplicidades cromáticas realmente experimentadas en cuanto tales, sino el color experimentado en tanto que "documentación" de procesos ópticos *objetivos* intelectualmente determinados por el pensamiento empírico, procesos cuya teoría formula la óptica matemática; y así en los demás casos.

Una situación totalmente distinta encontramos en la esfera de la descripción psicológica y estesiológica. El alma no es una substancia de apariencias; falta el paralelo de la apariencia en el sentido arriba caracterizado, y en general falta aquí también

todo el sistema sobremanera complejo de unidades constitutivas, cada una de las cuales es "apariencia" en relación con la unidad del nivel superior y, a su vez, unidad que aparece en apariencias de nivel inferior (esquemas sensibles, *cosas* visuales de diverso nivel y estrato, matizaciones). La unidad anímica se constituye directamente en sus estados, y los estados anímicos no son otra cosa que las "vivencias de la conciencia" dadas adecuadamente ellas mismas, y sin mediaciones de apariencias, en el plano de la temporalidad inmanente (en el que se mueven todos nuestros análisis). (Eliminación de la "relatividad" con respecto a los sujetos aprehensivos. Existe la posibilidad del "engaño", pero no de la "contemplación desde diversos puntos de vista".)

Estas vivencias, en tanto que componentes del verdadero ser del alma, forman, pues, como tales el TEMA de la psicología, y no son meros medios a través de los cuales se tenga acceso al tema. Se trata, por tanto, de una diferencia cardinal en la manera de la constitución del alma frente a la constitución de la *cosa*, diferencia que determina el método. La *cosa* INTUITIVA, la *cosa* de mi experiencia directa, se "autentifica" en el esquema sensible de modo similar al alma en sus estados de conciencia.
/68/ Si la *cosa* intuitiva / fuese la *cosa objetivamente* real, la *cosa* de la física, entonces también el físico tendría que describir el esquema sensible como el estado momentáneo y cambiante de la propiedad de la *cosa*, y las propiedades mismas contendrían unificadas las cualidades secundarias, que encontrarían su expresión en los conceptos descriptivos. Siendo como es la *cosa* intuitiva mera "apariencia" de la *cosa* de la física, la que, a su vez, no puede apresarse intuitivamente y por ende nunca se experimenta COMO TAL, lo experimentado y sus propiedades de experiencia tampoco son tema de la física, sino tan sólo un medio para tener acceso al tema. En cambio, en la psicología no hay ningunas "apariencias" del alma, sino experiencia del alma misma; experiencia como la que puede haber de algo *real*, por cuanto se experimentan los estados que, en tanto que estados de algo *real*, son tema de investigación científica y han menester de descripción científica. Dicho de otra manera: si entendemos por descripción la expresión conceptual de lo percibido en cuanto tal, de lo que en sentido propio se experimenta,

entonces la DESCRIPCIÓN PSICOLÓGICA determina lo anímico como tal, y la descripción psicológica de las vivencias determina lo anímico como tal con respecto a sus estados, a los que evidentemente nos conducen todas las demás descripciones psicológicas. La DESCRIPCIÓN CIENTÍFICO-NATURAL determina tan sólo una apariencia, pero NO AQUELLO MISMO que ha de ser determinado. Ello hace que el campo infinito de las vivencias sea para la psicología un campo infinito de descripciones con función determinativa, sin cuyo desarrollo estrictamente científico la psicología no puede pretender ser una ciencia rigurosa. No obstante, el riguroso desarrollo de la descripción exige análisis fenomenológicos; los conceptos sólo son científicos si se capta su esencia pura y si han sido rigurosamente separados y diferenciados en su conexión eidética. Si se considera la enorme dificultad —no estamos exagerando— de diferenciar siquiera componentes efectivos y componentes *ideales*, y de evitar cualesquiera mezclas procedentes de la intencionalidad actual de la actitud de la experiencia, y de todos los actos actualmente ejecutados, que están fundados en, y ligados con, lo que se
desea describir; si se toma en cuenta / que todas esas distincio- /69/
nes sólo pueden llevarse a cabo si la vivencia objeto de estudio ha sufrido modificaciones eidéticas que ponen en movimiento sus diversos lados y componentes, o si ha sido comparada con muchas otras vivencias posibles que contienen lados o componentes similares en otra función; si se reconoce la necesidad de efectuar innumerables variaciones en la "documentación" de la intencionalidad, así como de hacer reflexiones sobre el tipo de "documentación": una vez hecho todo eso se verá que toda descripción que se ciñe a las vivencias singulares dadas en la experiencia actual no puede suministrar ningún resultado interésante o válido. Ello se aplica a toda la esfera del alma, no tanto a la esfera estesiológica, si bien también aquí una investigación fenomenológica que va derecho al tema brinda una comprensión del asunto incomparablemente más profunda.

El método verdadero, por tanto, consiste en llevar a cabo toda la labor de las diferenciaciones eidéticas, no en la experiencia, sino en la estructura eidética pura, no en la psicología empírica, sino en la fenomenología *racional*, produciéndose luego en las ciencias de experiencia la mera aplicación de los

resultados fenomenológicos. Por supuesto, con la descripción eidética se une a la vez el conocimiento de las conexiones eidéticas *racionales*, que debe encontrar en la misma medida su constante y necesaria aplicación en la esfera de las ciencias empíricas, esto es, en la psicología en el sentido usual.

La fenomenología, por tanto, ni por asomo es mera psicología descriptiva, y ni siquiera es TEORÍA EIDÉTICA empírico-descriptiva, esto es, indagación de las esencias de las vivencias en conexión no con las vivencias reales dadas en la experiencia, sino indagación de las posibilidades ideales de vivencias, bien que ello ya sea algo totalmente distinto que lo que siempre se ha entendido por psicología descriptiva. La descripción eidética no descubre, en sí misma, leyes eidéticas. Sin embargo, a la descripción eidética (o sea, la captación de la esencia en la intuición y la fijación conceptual de la misma) se adjunta *ipso facto* el conocimiento de los nexos eidéticos, y en cada uno yace oculta una ley de tipo apriorístico. Esta circunstancia,
/70/ y el que la corriente de vivencias como tal / no sea un mero *factum*, sino la individuación de una idea a la que pertenece un sinnúmero de nexos apriorísticos que componen el repertorio fijo de todas las posibilidades empíricas: todo ello tiene que ser aceptado y comprendido por el psicólogo. (Así como es absurda, en general, la idea de un mero *factum* que no cayera bajo leyes eidéticas, idea nacida de una interpretación errónea del conocimiento científico-natural.)

Pero no debe quedar en vaga verdad general, sino que es un conocimiento necesario afirmar que el dominio total del *apriori* fenomenológico, toda la multiplicidad de esencias y leyes eidéticas debe ser trabajado sistemáticamente, en interés de la propia psicología empírica. Y en ESTE respecto podemos recurrir otra vez a la similitud con la ciencia natural física, ya que aquí la analogía es de nuevo exacta: no se estudian las figuras de los *cuerpos* materiales mediante descripciones en la experiencia, sino de entrada estas figuras se estudian *a priori* en tanto que figuras geométricas. Todo estudio de las figuras de los *cuerpos* existentes de hecho es aplicación del conocimiento geométrico y debe serlo. Ése es el único método CORRECTO. Y del estudio de las figuras puras de los *cuerpos* se deriva el sistema de leyes eidéticas geométricas que componen el marco absolu-

tamente inamovible al que están sujetos todos los movimientos y figuras empíricos, marco que debe conocerse para poder tratar de manera científica estos movimientos y figuras empíricos en la mecánica. Y exactamente la misma es la relación entre fenomenología y psicología científico-natural, prescindiendo de las diferencias explicadas por extenso y que esperamos hayan quedo aclaradas en los puntos esenciales.

§ 12. *Ulterior clarificación de la relación entre psicología* racional *y fenomenología*

Vivimos en una época de grandes revoluciones. La ontología *racional* y la psicología *racional* —no tardarán en sumárseles la cosmología *racional* y la teología *racional*—, disciplinas de épocas pasadas tan difamadas y, según se creía, despachadas para siempre, parecen resucitar otra vez. Pero mala cosa sería que volviesen a despertar los muertos, que sólo / vivieron en tanto que /71/
convicciones insuficientemente fundadas y que debieron perecer, porque lo que proclamaban como verdad no tenía cabida en el reino de la verdad, que es el de la vida eterna. Tan sólo la idea general de tales disciplinas *racionales*, aunque provista de un contenido completamente nuevo, resurge de nuevo en nuestros análisis, y podemos estar tranquilos y confiar en que una psicología *racional* como la que aquí exigimos se mantendrá en pie *sub specie aeterni*. A tal psicología *racional* pertenecen, además de la teoría eidética de las vivencias, naturalmente otras muchas cosas. Señalemos tan sólo los componentes apriorísticos del yo anímico, la doctrina del yo puro, etcétera. No puedo entrar aquí en detalles, y el lector podrá prescindir de ello tanto más fácilmente cuanto que en el curso de nuestras reflexiones seguramente ya le habrá llamado la atención el hecho de que la fenomenología en rigor incluye toda la psicología *racional*, es decir, que aquí curiosamente la parte devora el todo. Vayamos del mundo empírico, del hombre empírico, del alma empírica, a la idea del alma, captemos la idea de todos los estados anímicos, aislémosla abstractivamente tal como aislamos espacio y figura espacial cuando hacemos geometría, y establezcamos una teoría eidética pura de las vivencias. Donde reina la esencia, no debemos detenernos mientras imperen necesidades esenciales;

debemos aclarar todas las correspondencias necesarias, todas las correspondencias ideales y, por ende, indisolubles, hasta que se cierre el círculo. Pero, ¡qué prodigio! La corriente de vivencias encierra en sí, conforme a una posibilidad ideal (esto es, conforme a una posibilidad necesaria, y apodícticamente necesaria), el *cogito* con yo y *cogitatum*; y encierra en sí todas las fuentes de las posibles constituciones del mundo y del alma. Indagando el *apriori* tropezamos con la teoría eidética del conocimiento posible de la naturaleza y con ello, en vista de los correlatos, con todas las transcendencias que hemos conocido en los distintos niveles de la constitución de la *cosa*, como *cosas* visuales, etcétera. Y tropezamos con yos empíricos, con cuerpos. Los análisis eidéticos que les dedicamos se subordinan necesariamente a los análisis de vivencias, la investigación eidética de las vivencias exige que se investiguen los nóemas, las regulaciones legales que están fundadas en ellos como posibilidades ideales, las variadas "unidades" de "multiplicidades", /72/ que indican, cada una, una regulación legal eidética / de la conciencia en tanto que tal. Pero conciencia como tal no es otra cosa que vivencia como tal y conexión de vivencias, o lo implica. Así, realmente, la parte devora el todo, y la fenomenología *racional* abraza finalmente, no sólo la restante psicología *racional*, sino también todas las ontologías *racionales*, por lo menos en lo que respecta a los axiomas, en la medida en que éstos expresan conexiones eidéticas inmediatas de la conciencia posible. Pero, ¿no expresan también, a su vez, los teoremas deductivamente derivados de la ontología —así lo muestra la clarificación del sentido de las operaciones deductivas— posibles estructuras de conciencia? ¿No está, por tanto, toda la geometría, la foronomía *racional*, y en general toda la ciencia *racional* de la naturaleza y TODA disciplina *racional* incluida en la fenomenología? Partiendo de la psicología empírica y concibiendo luego la idea de la psicología *racional* surge la fenomenología como mera teoría eidética de las vivencias entendidas como estados de un alma pensada en generalidad regional.[31] El alma misma se somete a consideración *racional* con todo aquello que le conviene en tanto que *realidad* conforme a sus propiedades *reales*, circunstancias *reales* y comportamientos *reales*. Aquella teoría eidética es, por tanto, un mero fragmento. La psicología *racional* misma se presenta como una de tantas disciplinas *racionales*, vinculada con ellas, tal como lo exige la idea de su tipo de *realidad* en tanto que tipo de *realidades* fundadas en la naturaleza física, y luego en las unidades estesiológicas. Además, las *realidades* son objetos y se hallan sometidas, como cualquier objeto, a las leyes de la *mathesis* formal, que figura, por así decir, como madre de todas las ontologías entre éstas mismas. Así pues, tan pronto como consideramos el contenido que de necesidad corresponde a la fenomenología, nos vemos obligados a subordinar a esta supuesta parcela de la psicología *racional* toda la psicología *racional*, y así devora la fenomenología progresivamente todas las ontologías.

Es sumamente importante que precisemos con la mayor claridad posible la verdadera situación. Para el psicólogo, semejantes cuestiones importan poco: él trata la fenomenología sólo como una ciencia auxiliar, y su interés por ella no puede ser más puro y auténtico que el de un físico por la geometría. Para el investigador empírico, lo propiamente importante, aquí como allá, es el disponer de una / disciplina *racional* relativa a su propia /73/ esfera, y en caso de disponer sólo imperfectamente de ella, el completarla mediante la adopción real de la actitud eidética y el desarrollo a discreción de las investigaciones posibles dentro del marco de esa actitud. Lo importante en este respecto es exclusivamente lo que hace y no sus reflexiones "filosóficas" sobre lo que hace: tal como no causa ningún daño el que un investigador de la naturaleza, tras haber hecho geometría en actitud eidética, declare después, como no es raro que suceda, que lo que ha hecho es ciencia empírica. Del todo distinto es el caso cuando los intereses dominantes no son justamente los de una ciencia empírica, sino los de la teoría de la ciencia, intereses metafísicos, filosóficos en un buen sentido de la palabra, y cuando, en particular, el psicólogo mismo quiere ser también filósofo. Si no es capaz de liberarse de los prejucios que tan fácilmente se entrelazan a la actitud ingenua de las ciencias empíricas, no podrá ser un verdadero filósofo, hará una filosofía superficial y parirá un mal engendro, mitad ciencia natural y mitad filosofía. Si quiere evitarlo, deberá poner las cosas en claro con el mismo rigor que nosotros, que de entrada no queremos ser otra cosa que filósofos.

Cuestiones análogas se plantean, según veremos, con respecto a las ciencias del espíritu y las ontologías correspondientes. Dondequiera que se mire, todas las verdades eidéticas, sea inmediata o mediatamente, por consiguiente, todas las disciplinas *racionales* que ya conocemos o todavía no conocemos, son devoradas, al parecer, por la fenomenología, y como espontáneamente nos inclinamos a suponer, tan pronto como aparecen los términos "conciencia" o "vivencia", que se trata de psicología, aunque sea psicología *racional*, es la psicología la que parece devorarlo todo. Lo parece, sin duda, de manera suficientemente obvia. ¿Es conciencia otra cosa que lo psíquico, y es la psicología otra cosa que ciencia de lo psíquico? ¿No será más que una sutileza escolástica pretender distinguir además entre ciencia de la conciencia y psicología?

El alcance de estos pensamientos suele pasarse por alto. Así como la psicología *racional* parece devorar todas las disciplinas *racionales*, así también, y por la misma razón, la psicología empírica parece devorar todas las disciplinas empíricas.
/74/ ¿No disuelve la fenomenología / en su consideración ideal la esencia de todos los objetos en unidades de multiplicidades de conciencia? ¿No significa, por tanto, la aplicación a lo dado empíricamente que toda existencia FÁCTICA del tipo que fuere se reduce a estructuras de conciencia, a estructuras fácticas y, por el enlazamiento del *factum* conforme a reglas eidéticas y empíricas, a posibilidades de estructuras de conciencia ordenadas conforme a coexistencia y sucesión? Conciencia, "vivencia" es ciertamente algo psíquico. Tenemos, por tanto, un clarísimo caso de "psicomonismo". La psicología comprende todas las ciencias.

A reserva de tratar más tarde esta última cuestión psicomonística, vamos a resolver el resto de las cuestiones, aunque sin abandonar el tema que nos ocupa. En primer lugar, es de la mayor importancia liberarse del prejuicio de que vivencia, conciencia, es en sí algo psíquico, *eo ipso* asunto de la psicología, sea de la psicología empírica o –en caso que se haya aceptado semejante cosa– de la psicología *racional* o eidética. Por supuesto, debemos evitar las disputas verbales, pero como cada cual suele estar enamorado de su propia terminología, a pesar de que diverja del uso lingüístico establecido, la antipatía

contra un uso distinto puede muy fácilmente obstaculizar el ver las diferencias de las cosas mismas. Convencidos como estamos de haber expresado el sentido de "psicología" y "psíquico" verdaderamente dominante, continuaremos entendiendo por "psíquico" lo anímico en el sentido aclarado por nosotros, lo que debe observarse escrupulosamente. Una vivencia será entonces algo psíquico en cuanto ESTADO de un alma, es decir, de un yo humano o *animal*, de una *realidad* fundada en la naturaleza física. Quien no sea capaz de liberarse de esta particular apercepción, quien no pueda ejecutar las reducciones fenomenológicas y captar la vivencia pura, puesta de modo absoluto, la conciencia pura en tanto que idea, tampoco podrá penetrar en la fenomenología transcendental ni en la filosofía. La *cosa* material, el cuerpo, el alma: todo ello son transcendencias determinadas y particulares, que se constituyen en su especificidad y de modo plenamente comprensible en la conciencia pura para el yo puro, y sólo a través de la reducción a ello es posible obtener el "absoluto", que representa el punto de referencia absoluto de todas las *realidades*, cuyo / ser es, de todo a /75/
todo, ser relativo. A la conciencia pura corresponde prioridad absoluta, prioridad en relación con la cual todo ser es lo *aposteriori*, y esta relación entre lo *apriori* y lo *aposteriori* pertenece ya a la esfera de las esencias. En consecuencia, es una necesidad fundamental, de cardinal importancia para la filosofía, alcanzar el conocimiento de que debe distinguirse entre la eidética de los ESTADOS de conciencia, que forma parte de la ontología *racional* del alma, y la eidética de la conciencia (o del ser-vivencia) DEPURADA TRANSCENDENTALMENTE; de que ésta, la fenomenología pura y auténtica, no es más psicología *racional* que ciencia *racional* de la naturaleza. Una sóla cosa justifica que se llame –tal como lo hicimos más arriba– fenomenología a la eidética de los ESTADOS anímicos de conciencia, a saber, la circunstancia ya mencionada de que la vivencia pura con todos sus ingredientes pasa a formar parte del estado anímico, siendo objeto de una apercepción que no la altera, pero que la apresa de manera peculiar. Ésta hace del *apriori* un *aposteriori* y presupone, a su vez, el *apriori*. En efecto, esta apercepción pertenece a un yo puro, es una vivencia pura suya, que tiene, como todas, la posibilidad esencial de ser apercibida empíricamente, y así

in infinitum. Se trata de estructuras que, una vez comprendidas, no tienen nada de asombroso. El milagro de todos los milagros es el yo puro y la conciencia pura, y justamente este milagro se desvanece tan pronto como la luz de la fenomenología cae sobre él y lo somete al análisis eidético. El milagro se desvanece transformándose en toda una ciencia con una plétora de difíciles problemas científicos. El milagro es algo incomprensible, la incógnita que plantea un problema científico es algo que se puede comprender: es lo todavía no comprendido que, en la solución del problema, se pone de manifiesto para la razón como comprensible y comprendido.

CAPÍTULO TERCERO

LA RELACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA CON LA ONTOLOGÍA[a] /76/

§ 13. *El campo de la investigación fenomenológica*

Apliquémonos ahora a la investigación general de la relación entre la fenomenología y la ontología. Nuestro punto de vista es el de la fenomenología transcendental. En el experimentar transcendental, TODO "ser transcendente", entendido en el sentido usual de existir en verdad, queda desconectado, "puesto entre paréntesis". El único resto que nos queda es la "conciencia misma" con su peculiar esencia, y en lugar del ser transcendente, el "ser mentado" algo transcendente, y, en consecuencia, todas las especies de correlatos, los objetos mentados en cuanto tales, los nóemas. Todo ello se refiere en particular a la esfera de las vivencias intencionales, en la que volvemos a concentrar nuestra atención. Nos quedamos, pues, con la percepción y lo percibido como tal (por cuanto que TRAS la desconexión del ser real de lo percibido podemos con evidencia enunciar que la percepción es, esencialmente, percepción DE tal y cual objeto, que mienta ese objeto, que es conciencia de él), nos quedamos con el recuerdo y lo recordado como tal, el pensar y lo pensado como tal, en una palabra: con la nóesis y el nóema, y, por el lado de éste último, con algunas diferenciaciones fundamentales. Recordemos también que la ἐποχή desconectadora puede tener dos direcciones: puede estar puesto algo transcendente (todo aquello que no es vivencia o correlato de vivencia), y, luego,

[a] *Cfr.* también el § 6 del Anexo I, p. 123.

ponerse entre paréntesis la posición de toda toma de posición; pero también puede la reflexión dirigirse a la vivencia misma y al yo que la vive y encontrar, por tanto, estados psíquicos y un sujeto psíquico y un alma: desde luego, la reducción también se ejecuta aquí. Y todo ello también en actitud eidética. Entonces caen bajo la reducción, como lo exigimos expresamente, todas las ontologías.

/77/ § 14. *Inclusión de las ontologías en la fenomenología*

Sin embargo, parecía que la fenomenología pura encerraba en sí todas las ontologías, la pura tanto como la interpretada psicológicamente; más precisamente, las encerraba en sí de la siguiente manera: las raíces de todas las ontologías son los conceptos fundamentales y los axiomas de las mismas. Éstos mismos parecen pertenecer a la fenomenología: pueden reinterpretarse en términos de ciertas estructuras esenciales de las vivencias puras. Siendo esto así, parece seguirse irrecusablemente que lo mismo debe valer también para las proposiciones consecuentes, o sea, para las disciplinas enteras, puesto que éstas constatan solamente, en conexión cognoscitiva mediata con los axiomas, lo que pertenece al dominio esencial definido por los conceptos fundamentales y los axiomas. Tras haber considerado la difícil situación con respecto a los axiomas de las disciplinas apriorísticas, podemos responder lo siguiente: es imperioso separar la CIENCIA de la conciencia transcendental COMO TAL y la TEORÍA EIDÉTICA INTUITIVA de esta conciencia. En cuanto a la primera, su ámbito es muy amplio. Por lo pronto, puede referirse a la totalidad de los conocimientos esenciales concernientes a las vivencias en cuanto tales, bien que interpretadas en puridad transcendental, así sean conocimientos derivados de la manera más mediata y nunca apresables mediante intuición directa. Aquí entran también las interpretaciones transcendentales de todas las ontologías, la aprehensión —que hay que llevar a cabo de acuerdo con el método fenomenológico— de todo teorema ontológico como índice de ciertas estructuras de la conciencia transcendental, estructuras que se le asignan según el método de la intelección científica. Por otra parte, está claro —y el lector atento seguramente

lo advirtió ya— que también toda verdad empírica, toda proposición de cualquier ciencia de experiencia, en virtud de la doctrina de la constitución de las *realidades* experimentables en todo tipo posible de experimentar y pensar, así como el mismo ente *real*, que es el "objeto sobre el cual" en los conocimientos científicos de experiencia, se convierten en índice de estructuras transcendentales; por tanto, está claro que debe ser posible un tipo de investigación que haga del reino total de la / con- /78/
ciencia fáctica, del conjunto de las mónadas absolutas con su conjunto de vivencias fáctico, objeto de consideración científica, siquiera sea, por lo pronto, mediante una reinterpretación de las ciencias de hechos en términos de las estructuras de conciencia constituyentes de las mónadas. Todo lo que nos ofrecen las ciencias de los *onta*, las ciencias *racionales* tanto como las empíricas (en un sentido amplio pueden llamarse todas "ontologías", puesto que se pone de manifiesto que sus objetos son unidades de "constitución"), "se disuelve en lo fenomenológico" —un modo figurado de hablar que no debe malentenderse y cuyo sentido preciso habría que determinar. El trabajo aquí exigido (y nada de lo que jamás pueda lograrse en las ciencias ontológicas, por ejemplo, en cualquier ciencia natural, podrá ser comparado en lo que respecta a su enorme significado para el conocimiento humano con lo que designamos el "retorno a la conciencia absoluta constituyente") presupone una fenomenología transcendental, en el sentido preciso ya delimitado por nosotros: una ciencia que se adjudica el campo de la conciencia transcendental mediante las "reducciones" descritas por nosotros; que apresa lo que está dado de este campo en intuición inmediata; que ejerce la descripción y la descripción eidética puras, analizando y produciendo en libertad configuraciones siempre nuevas, ensayando nuevas aprehensiones y determinaciones de esencias, pero permaneciendo siempre dentro del marco de la intuición directa. Asócianse a la descripción conocimientos apodícticos, siempre inmediatamente intelectivos, relativos a estructuras posibles, imposibles, necesarias. La fenomenología, concebida como ciencia de la conciencia transcendental dentro del marco de la intuición eidética inmediata, es el gran órgano del conocimiento transcendental en general, quiero decir, de todo conocimiento en general que formula,

más allá de lo inmediatamente visible, verdades sobre la conciencia transcendental, o que "disuelve" cuerpos de doctrina dogmáticos o ciencias enteras, como la ciencia natural física y la psicología, en reglas fácticas y esenciales de la conciencia transcendental, sea cual fuere el alcance de todo ello y lo que en última instancia signifique.

/79/ § 15. *La significación de las comprobaciones ontológicas para la fenomenología y la diferencia de actitud en ambas ciencias*

Ahora queda por tratar el tema propiamente dicho del capítulo, el cual concierne a la posición de esencias y estructuras de esencias expresada en las ontologías a través de los principios y conceptos fundamentales. Según nuestras comprobaciones, a las formas fundamentales de la constitución (material y formal) de objetos en la conciencia corresponden conceptos ónticos que fungen como conceptos fundamentales en las ontologías. Pareciera, pues, que estos conceptos pertenecen también de entrada al dominio de la fenomenología.

Efectivamente, ¿no consideramos como una tarea fundamental de la fenomenología, y no salta a la vista que lo es, el investigar la *realidad* "*cosa* material", correspondiente al tipo fundamental de experiencia que designamos como experiencia material, en todas sus maneras de darse, así como el aclarar en qué estructuras fenomenológicas se constituye como unidad este tipo de *realidad*? Lo mismo vale, obviamente, para la idea de los *cuerpos* geométricos, que se contituye ya a través de fantasmas o de esquemas sensibles; vale para la idea de cuerpo, la idea de la unidad anímica, la idea del ser *animal*, en una palabra: para todas las categorías regionales de *realidades* posibles. Y aunque no de la misma manera, lo mismo vale también, *mutatis mutandis*, para las demás ontologías concebibles, pero en particular para la lógica formal en tanto que ciencia de los significados intelectuales en generalidad formal y de los objetos correspondientes a ellos, significados en generalidad formal. En el fondo, todos esos conceptos forman de entrada conceptos guía de dominios enteros de investigación fenomenológica. Entre estos conceptos figuran también los axiomas primitivos. Ello se desprende en efecto de nuestras investigaciones, a pesar de no haberlo dicho expresamente más que pocas veces. Ya se tiene la idea de *cosa* en tanto que una posible *realidad*, exactamente igual que el ontólogo. Y al igual que el ontólogo, se explicita el contenido de esta idea: ¿qué es esencial –se pregunta– para una *cosa* extensa? Tiene extensión y posición en el espacio, puede moverse libremente en él, / puede de- /80/
formarse según posibilidades ideales, en el sentido en que una figura geométrica es deformable, tiene propiedades materiales, que poseen extensión a su manera, etcétera. Todo ello se lleva a intuición plena, las conexiones esenciales se investigan en su dación, los esquemas constitutivos, las *cosas* visuales de tal o cual nivel, etcétera. Por supuesto, todos los axiomas primitivos, los proto-axiomas en sentido pleno, son justo aquellos que "explicitan" la esencia del concepto regional. Por consiguiente, aquellas proposiciones que fungen como axiomas de la ontología se insertan en la fenomenología misma junto con todos los conceptos fundamentales, es decir, los de sus esencias cósicas intuitivamente apresables.

Ahora se trata de comprender cómo "lo mismo", en lo que respecta a conceptos y proposiciones, funge en la investigación ontológica y fenomenológica; si realmente es lo mismo, prescindiendo de las conexiones que resultan de entrar en la esfera fenomenológica; si, pues, dos enunciados de idéntico tenor poseen el mismo sentido, si en ambos casos se juzga de la misma manera y en la misma actitud. Al respecto constatemos lo siguiente:

En la eidética del espacio, de la naturaleza material, del espíritu, etcétera, llevamos a cabo, a título de "ontología", ciencia DOGMÁTICA. Juzgamos sobre figuras espaciales como tales, almas y propiedades anímicas como tales, seres humanos como tales.

Juzgamos sobre aquello que a dichos objetos "como tales" conviene en verdad, y ello significa aquí: con necesidad y universalidad absolutas. La fenomenología, tal como la entendemos nosotros, es la ciencia de los "orígenes", de las "madres" de todo conocimiento, y es el suelo nutricio de todo método filosófico: todo método filosófico conduce a él y al trabajo en él. Si los filósofos dijeron una y otra vez –o sin decirlo, se guiaban por esa idea– que el conocimiento natural de la vida

práctica y de las ciencias dogmáticas era insuficiente; que adolecía de oscuridades; que los conceptos fundamentales de todas las ciencias —a saber, de las dogmáticas— necesitaban una "clarificación", un ser retrotraídos a sus orígenes: todo eso que aquí se siente como una carencia encuentra su última satisfacción en la fenomenología, y la clarificación conceptual en cuestión es sólo un paso hacia la clarificación fenomenológica y hacia las investigaciones eidéticas fenomenológicamente más
/81/ profundas / en el marco de los problemas de la constitución
fenomenológica. Con ello adquiere la expresión "fenomenológico" una acepción muy amplia, que es del todo inocua una vez que se ha comprendido la situación —inocuidad que, no obstante, debe subrayarse expresamente. Fenomenológica puede llamarse toda investigación, todo repertorio de conocimientos, todo resultado cognoscitivo que pertenezca a la fenomenología en el sentido específico que damos al término. En este sentido, por tanto, una clarificación de los conceptos geométricos fundamentales sería fenomenológica sólo si se llevase a cabo en el marco de la problemática fenomenológica. Esto permite ya distinguir lo que la fenomenología constata por sí misma, en su esfera de investigación, en el análisis sistemático de la conciencia y sus correlatos, y lo que es asunto de la aplicación de los resultados obtenidos a la geometría existente en tanto que ciencia dogmática, y en especial a sus fundamentos: a saber, para interpretarlos y "elucidarlos" fenomenológicamente. Con mayor razón, cuando sobre la base de la fenomenología se "reinterpretan" los estados de cosas geométricos mediatos, tal como se expresan en los teoremas, en términos de estructuras de la conciencia constituyente, haciendo comprender así su modo de ser en su razón más profunda mediante su asignación a la estructura eidética con la que está necesariamente vinculado. Eso es aplicación de la fenomenología, no fenomenología misma. Por supuesto, el predicado "fenomenológico" se transfiere a las aplicaciones. Como la fenomenología es, además, una doctrina eidética de la conciencia purgada transcendentalmente, sus *objetos* de investigación, las vivencias purificadas y todos los procesos esencialmente inherentes a ellas, se llaman también fenomenológicos, y luego resultará sin más que pueden ser llamadas fenomenológicas no sólo las estructuras de los

procesos fácticos o eidéticos de la esfera de la conciencia absoluta constatadas en visión inmediata, sino también las interpretadas mediatamente en conjunción con conocimientos dogmáticos. Deberá, pues, tomarse nota de estas transferencias, y por otro lado hay que tener claro que el trabajo en la visión pura necesariamente precede a todo otro trabajo transcendental y —como es de añadir— filosófico, y que en esta esfera, tal como se desprende con evidencia de nuestras exposiciones, no se topa
uno con datos inconexos, / casualmente agrupados, sino que /82/
merced a la libertad en el uso de la fantasía —libertad en la generación combinatoria de posibles[32] complejos de conciencia y actos de conciencia singulares, de comparaciones, distinciones analíticas, conceptos; en particular, libertad de indagar las "intenciones" implicadas en las aprehensiones que se ejecutan, de producir series de intuiciones impletivas o confutatorias y de ejercitar en todas direcciones la visión de esencias y la intelección de regularidades esenciales— existe la posibilidad de desvelar SISTEMÁTICAMENTE la composición fundamental propia de la conciencia. Entendida en nuestro sentido y a pesar de limitarse a la esfera de la mera intuición y de la intelección eidética, la fenomenología es una ciencia sistemática y debe ser realizada justo dentro de esos límites.

Es de advertir lo siguiente: en la geometría PONEMOS como verdaderamente existentes, pero existentes en verdad eidética y no en el mundo de la experiencia, figuras espaciales en general, lo que significa posición de figuras espaciales como tales. Un juicio geométrico VALE sólo si la idea, la esencia espacio y figura espacial ES, o expresado en términos extensionales, si una figura espacial ES POSIBLE. La posibilidad más general, existencia de espacio y de figura espacial como idea, garantiza la intuición esencial directa, en el ejemplo de una figura cualquiera hace que se dé la idea general de figura, y entonces se torna posible la posición que el geómetra constantemente necesita y ejercita, la posición de una figura (un ser singular de la esencia en generalidad incondicionada). Para cada figura particular, siempre y cuando no sea tomada de la intuición directa como las figuras fundamentales de recta, ángulo, etcétera, sino que resulte de la combinación de conceptos de figuras ya formados y válidos, se lleva a cabo una "prueba de existencia" sobre la

base de los axiomas, esto es, se prueba mediatamente que en el espacio, de acuerdo con la esencia de éste, existe verdaderamente una esencia geométrica que corresponde a este CONCEPTO de figura (un significado lógico formado libremente). Mientras no se lleve a cabo la prueba de existencia, no podrá fallarse ningún juicio sobre propiedades geométricas (por ejemplo, sobre las propiedades de cuerpos regulares de 10 caras). Todo jui-
/83/ cio geométrico válido pone singularidades eidéticas (lo que / equivale a una posición de las esencias correspondientes como objetos), las cuales conforman en su conjunto el dominio de la ontología circunscrito por la idea regional válidamente puesta. Y pueden ser puestos ora tética, ora hipotéticamente, y de acuerdo con la hipótesis puede ponerse otra cosa como consecuencia necesaria, etcétera. Así es como se procede. En la aritmética preguntamos: qué vale para los números como tales, por supuesto para números "posibles" en cuanto tales; en la ontología *racional* de las *cosas* físicas, qué vale para las *cosas* posibles en cuanto tales, etcétera. La posibilidad es en todas partes posibilidad eidética, y ésta debe acreditarse en última instancia en la intuición inmediata, a saber, en los conceptos fundamentales y los axiomas. De esta fuente original de validez eidética toman su validez todos los conceptos y proposiciones derivados; todos los conceptos que aparecen en teoremas, con excepción de las proposiciones existenciales negativas, traen consigo una posición, a saber, una posición válida, cuya prueba de existencia debe haberse efectuado ya. Las proposiciones existenciales negativas tienen la función de eliminar los conceptos inválidos, las expresiones a las que no corresponde ninguna esencia. Las proposiciones de generalidad eidética así obtenidas encuentran luego aplicación en las esferas del conocimiento empírico: desde luego sabemos de antemano ("*a priori*") que en la esfera de la existencia nada que se halle excluido esencialmente por las esencias singularizadas en esa esfera puede suceder, y que, por otra parte, todo lo que acontece debe acontecer tal como dichas esencias lo exigen necesariamente como consecuencia implicada por ellas.

Hemos conseguido, por tanto, plena claridad sobre las metas que se proponen las ontologías con respecto a las esencias y las relaciones eidéticas, y sobre la manera como juzgan sobre ellas.

Fallan sobre ellas y sobre las correspondientes singularidades eidéticas juicios de ser (juicios existenciales EIDÉTICOS) positivos y negativos, téticos e hipotéticos, etcétera. En otras palabras: su dominio son las esferas de esencias y singularidades eidéticas designadas por las regiones: toda ciencia trata de entes, su objetivo es conocerlos y formular enunciados verdaderos sobre ellos. Sólo EL ente al que en este sentido está dirigida, poniéndolo y determinándolo, es justo su dominio. Así se comprende también hasta qué punto juzga sobre conceptos y nóemas en general: reflexionando ocasionalmente sobre ellos, tiene el interés noemático / de constatar: tales y cuales conceptos, juicios, /84/
teoremas son inválidos, tales y cuales, válidos.

Consideremos ahora, por otra parte, a la fenomenología, y veamos qué tiene que ver con "las mismas" esencias y relaciones eidéticas (a saber, las axiomáticas de las ontologías). Su dominio no son las figuras espaciales, las *cosas*, las almas, etcétera, en cuanto tales y en generalidad eidética, sino la conciencia transcendental con todos sus procesos transcendentales, que deben investigarse en la intuición inmediata y en generalidad eidética. Cae, por tanto, bajo su dominio entre otras cosas la intuición de figuras espaciales, el pensar sobre figuras espaciales y su conocimiento discursivo, la experiencia de las *cosas*, la conciencia científico-empírica, etcétera. Encontrámonos, pues, con "figura espacial", "*cosa*", y cuantos otros conceptos y esencias ontológicos haya. Pero advertimos ya que se presentan de manera por entero distinta, lo que se expresa ya, en cierto modo, en el hecho de que no designan el DOMINIO. En la fenomenología de la conciencia de las *cosas*, la cuestión no es cómo SON en general las *cosas*, qué predicados les convienen verdaderamente en cuanto tales; sino cómo es la conciencia de las *cosas*, qué especies de conciencia de *cosas* deben distinguirse, en qué manera y con qué correlatos una *cosa* se exhibe como tal en la conciencia y se "documenta" en ella. Pero también cómo puede ser la conciencia por sí misma conocimiento de la existencia e inexistencia, posibilidad e imposibilidad de una *cosa*, qué es en su esencia el "acreditarse" una existencia *cósica*, la fundamentación de una proposición científico-natural, etcétera. Continuamente se toman en cuenta, como sabemos, en la investigación fenomenológica de los actos ambas vertientes: la conciencia misma y

el correlato de la conciencia, la nóesis y el nóema. Describir y determinar en su esencia el fenómeno de la intuición de una *cosa*, la representación vaga de una *cosa*, el recuerdo de una *cosa* y similares, significa a la vez considerar que el acto en sí mismo es un "mentar" algo y que lo mentado como tal es "*cosa*". Constatar esto mismo, incluso hacer objeto de investigación la *cosa* en tanto que mentada, a saber, en tanto que correlato (lo percibido como tal en el caso de la percepción, lo nombrado como tal en el caso de la denominación), hacer enunciados sobre lo que según su esencia conviene a semejantes *cosas* meramente
/85/ mentadas en cuanto tales, / eso no significa estudiar las *cosas*, las *cosas* como tales. Una "*cosa*" en tanto que correlato no es una *cosa*, y de ahí las comillas. El tema es, pues, totalmente distinto, por más que algunas relaciones esenciales corran entre ambos lados.

§ 16. *Nóema y esencia*

No deben confundirse el nóema (el correlato) y la esencia. Incluso el nóema de una intuición clara de una *cosa* o de un complejo de intuiciones concordante y continuo dirigido a una y la misma *cosa*, no es y no contiene la esencia de la *cosa*. La captación del uno no coincide con la de la otra, si bien es posible aquí, esencialmente, un cambio de actitud y de la dirección de la captación merced al cual la captación del nóema en cada caso puede convertirse en la de la correspondiente esencia óntica. En este último caso tendremos, empero, una intuición distinta que en el primero. Si hablamos de visión sólo en el caso de la captación intuitiva de una esencia, necesitamos de otro término para referirnos a la intuición del nóema.

Conviene tener claro por lo pronto que poner un nóema como algo existente, no equivale a poner el objeto "correspondiente" al nóema, bien que tal objeto es objeto significado en el nóema. Esto se comprende fácilmente en el caso de los significados discursivos, los específicamente lógicos. Es preciso considerar que este objeto se presenta en el nóema como momento unificador que pueden poseer como "idéntico" DIVERSOS nóemas, pero de tal manera que la unidad o el objeto queda puesto entre comillas, tal como lo idéntico acaba de ser puesto

por nosotros, con razón, entre comillas. En el caso de los significados lógicos advertimos que lo pensado como tal (significado lógico en sentido noemático) puede ser "absurdo", a pesar de que, dentro de la categoría del ser "significado lógico" y, con generalidad mayor, "nóema", "existe", posee ser real, como, por ejemplo, el significado "cuadrado redondo". Es obvio que tal como lo significado *simpliciter* (que sólo existe si el significado correspondiente es válido) es algo distinto que el significado, así también la ESENCIA de lo significado es cosa distinta que el significado. La esencia "cuadrado redondo" no la hay; pero para poder juzgar esto, / está presupuesto que "cuadrado redondo" /86/
es un significado existente compatiblemente unitario. Así mismo, está claro que en la esfera de la intuición las cosas no son de otra manera que en la esfera discursiva, sólo que en la primera existe una importante relación esencial entre el nóema de la intuición y la esencia de lo intuido, de tal suerte que si se puede captar aquél se podrá también captar ésta, y viceversa. Esto vale en general, aun cuando la intuición sea imperfecta, es decir, meramente unilateral, con determinables indeterminados, como es inevitable en el caso de la intuición de *cosas*. Entonces precisamente la intuición de la esencia también es, en exacta correspondencia, inadecuada; nunca debe pasarse por alto que intuición de esencia en absoluto quiere decir intuición adecuada. (Cómo, sin embargo, en los axiomas es posible un conocimiento eidético completamente válido y, en cierta manera, si bien no sobre la base de una intuición aislada de *cosa*, una captación de la esencia completamente suficiente, lo explicaremos en la "Doctrina de las ideas".)

Una vez que nos hemos aclarado estas relaciones, es evidente que a pesar de aquellas relaciones esenciales, fenomenológicamente comprobables, entre la captación intuitiva de un nóema y la captación intuitiva de una esencia óntica en el caso de toda intuición de *onta*, está en juego una modificación esencial de la actitud judicativa cuando, en vez de juzgar fenomenológicamente sobre el nóema, juzgamos ontológicamente sobre esencias y singularidades eidéticas en cuanto tales. Por otra parte, se comprende que en el estadio de la constitución fenomenológica, por ejemplo, de la *cosa* física, no se juzga sobre las *cosas* como tales, pero que se reúnen los prerrequisitos para poder

captar la esencia *cosa* de modo concordante y con la mayor perfección pensable, y poder eliminar todos los conatos de esencias incoherentes y así *eo ipso* poder obtener la evidencia más perfecta de los axiomas según su sentido puro y único válido, y poder rechazar como absurdos enfoques axiomáticos falsos. Tan pronto como ejecutamos el cambio de actitud judicativa exigido por esta operación, hemos traspasado el dominio de la fenomenología y entrado en el de la ontología.

Con ello se despacha también el siguiente reparo: si en la descripción de un acto cualquiera enunciamos que es conciencia de una casa, de un hombre, de una obra de arte, etcétera,
/87/ la validez de la descripción dependerá de si el / concepto de
casa, etcétera, realmente se ajusta a lo mentado en el acto. Pero ¿cómo puede saberse eso, si no se sabe en absoluto lo que esas palabras "significan propiamente", y eso no es otra cosa que lo que significan en ESENCIA? Sólo en la intuición clarificadora se nos puede mostrar, mediante la adecuación puramente expresiva del significado verbal, del significado lógico, a la esencia dada en la intuición, si la expresión con su sentido en verdad se ajusta a lo imprecisamente mentado. Contra ello se objetará que es posible fallar, por ejemplo, juicios absurdos tales como una prueba de la cuadratura del círculo, sin que pueda existir la correspondiente esencia. Sin embargo, podría replicarse que lo que nos respaldaba más arriba, aquí no puede respaldarnos. ¿Cómo podríamos saber lo que propiamente significa cuadratura del círculo, si no pudiésemos aclarárnoslo? Ciertamente, aquí no hay ninguna esencia concordante. Pero de la unidad discordante de las esencias mentadas en el juicio absurdo, de la incompatibilidad, tenemos ciertamente intelección; en esta incompatibilidad intelectivamente vista captamos, en vez de la esencia pura y simplemente (de la esencia concordante, por así decirlo), la INESENCIA. Por más que haya algo de verdad en esta equiparación de esencia e inesencia, no sería por ello correcto el análisis. Antes bien hay que decir: es cierto que sólo la "intuición" decide si el empleo de las palabras cuadra con sus conceptos verbales (los meros significados discursivos) de lo mentado sobre la base de meros actos oscuros (representaciones oscuras, mociones afectivas oscuras, etcétera); los actos oscuros deben llevarse a unidad de coincidencia

con los correspondientes actos claros en los que es conciente lo mentado exactamente como lo mismo pero de una manera "clara". Sin embargo, la visión que lleva a cabo eso debe ser algo esencialmente distinto que la intelección que pone la esencia correspondiente como algo verdaderamente existente, o que la intelección de la incompatibilidad, que desecha la esencia como inexistente. Tales actos de intelección son ontológicos. Son necesarios no sólo para clarificar los conceptos ontológicos, sino para fundamentar la VALIDEZ de estos conceptos, el ser de las esencias y la validez de los juicios eidéticos (el ser verdadero de las relaciones esenciales). La necesidad de separar lo uno de lo otro se desprende del hecho de que la clarificación de un concepto de sentido geométrico como, por ejemplo, cuadra-
tura del círculo, y –lo que aquí es equivalente– la prueba / /88/
de que el concepto discursivo contenido en esas palabras podría servir como descriptivo de lo mentado por un acto oscuro, no requiere en absoluto que se demuestre geométricamente la imposibilidad de semejante objeto conceptual, cosa que acaso no seríamos capaces de hacer. Aquí no valdría responder que verdadera claridad e intelección perfecta corren paralelas con la demostración, que la plena claridad tiene igual significación que la intelección. Pero sin discutir aquí el asunto en detalle, podemos decir de antemano que el correr paralelo y el ser equivalente ya sería una concesión suficiente, ya sería expresión de una diferencia que no deberíamos pasar por alto. Y ahí donde el paralelismo verdaderamente se produce, en la aclaración, en el mirar si el concepto descriptivo realmente cuadra, nos encontramos en una actitud enteramente distinta que en la intelección, en la cual ponemos la validez de la esencia o su invalidez.

En el primer caso se amolda el significado discursivo al nóema del acto subyacente y, una vez ejecutado el acto de clarificación, al nóema, que se identifica con aquél, de la intuición clarificadora. Respondiendo en la reflexión la pregunta por el ajustarse, ponemos puros nóemas y enunciamos su concordancia (o no concordancia). Por el contrario, en la actitud ontológica los nóemas también coinciden, pero nos mantenemos dirigidos, captándola, hacia la esencia. La hemos puesto desde un principio en el juicio ontológico; el significado discursivo es

contenido de una creencia actual. Así mismo, en el tránsito a la intuición presentante tenemos no sólo lo intuido como nóema, sino que también se produce una CAPTACIÓN de la esencia, es decir, la intuición es posición intuitiva, más precisamente: posición actual de la esencia. En tanto que fenomenólogos también ejecutamos posiciones, tomamos actualmente posición teórica, pero estas operaciones se dirigen exclusivamente a vivencias y correlatos de vivencias. En la ontología, por el contrario, ejecutamos posiciones actuales, que están dirigidas, no a los correlatos y objetos entre comillas, sino a los objetos sin más. En una palabra, se trata de la diferencia subrayada más arriba: poner actualmente *cosas* no es poner *cosas* mentadas, no es poner *cosas* puestas como tales. Así mismo, poner actualmente esencias no es poner esencias mentadas como tales, etcétera. Estas son distinciones cardinales que sólo representan genera-
/89/ lizaciones / de la simple diferencia entre poner significados y poner objetos; el nóema en general no es más que la generalización de la idea de significado al dominio total de los actos.

En todo ello no se excluye que axiomas ontológicos puedan servir de criterios para decidir si una descripción fenomenológica aplica correctamente los conceptos descriptivos.[b] El enfoque ciertamente ya no sería puramente fenomenólogico, sino mixto, fenomenológico-ontológico, pero no por ello dejaría de arrojar resultados válidos. Debido a la gran importancia que tiene el ejecutar con pureza las reducciones y atenerse a ellas en la investigación, vamos a tratar la cuestión, no en el marco de la fenomenología, sino en el de la psicología, observando tan sólo que tan pronto como hayamos alcanzado plena seguridad en el dominio del método fenomenológico y esté claro el sentido de aquel transcender la esfera propiamente fenomenológica y del retornar a ella, se pondrán de manifiesto transgresiones metodológicamente permitidas, las cuales a su vez, y por supuesto contempladas desde un punto de vista superior, se justifican dentro de una inmanencia fenomenológica debidamente ampliada. Tal como la fenomenología abarca todo lo no fenomenológico en forma de la "puesta entre paréntesis", así

[b] *Cfr.* p. 103.

también comprende todo aquello que eventualmente significa una transgresión de una consideración fenomenológica. Sin embargo, todas las justificaciones pertenecen, conforme a su sentido y a su posible validez, al dominio de la fenomenología, y por ende también las de las respectivas especies de transgresiones.

§ 17. *Significación de los conceptos ontológicos para la psicología*

Pasemos ahora a la psicología. Es de gran interés observar que lo que acabamos de decir al contrastar la fenomenología y la ontología, debe poder transferirse sin más a la relación entre la psicología y la ontología. Toda descripción fenomenológica pasa a ser, por medio de la apercepción psicológica, una descripción psicológica con respecto a las vivencias del alma que las vive, / así como, al revés, toda descripción de viven- /90/
cias anímicas pasa a ser, por medio de la reducción idealmente posible —eidética y purificadora de la *realización*—, una descripción puramente fenomenológica. Así, pues, cuando dentro de la investigación psicológica es preciso dirimir la disputa, no infrecuente, de si son correctas presuntas descripciones de percepciones de *cosas*, del espacio y de figuras espaciales, de movimiento y similares, de si puede correctamente decirse si es válida su designación como percepciones justo de *COSAS*, del ESPACIO, del MOVIMIENTO (lo que significa mucho para la esencia de las vivencias psíquicas), el interés no es, obviamente, un interés ontológico, dirigido a la esencia de *cosa*, espacio, etcétera. Aquí en la psicología no es como en la ciencia natural física, en la cual el tema de los juicios son *cosas* físicas y donde sin más se utilizan intelecciones eidéticas sobre las *cosas* en general a la hora de juzgar las *cosas* particulares experimentadas en cada caso. Estas intelecciones eidéticas son parte a su vez del tema. La psicología no se interesa por las *cosas*, sino por la percepción de las *cosas*. Y en la medida en que la percepción mienta algo *cósico*, pertenece lo mentado como tal, el nóema, a la esfera de la descripción. Dijimos arriba[c] que los axiomas ontológicos podrían servir de criterios para juzgar la corrección de las descripciones noemáticas. Examinemos un caso conocido. Sean

[c] *Cfr.* p. 102.

(como en general al tratarse de las estructuras en cuestión) simples intuiciones de objetos transcendentes. Tales actos contienen necesariamente intenciones vacías, pero que se pueden cumplir; encierran la posibilidad esencial de transitar a series de intuiciones en las que se cumplen sus intenciones vacías y en las que lo intuido como tal se mantiene en forma concordante. En las conceptualizaciones son posibles discordancias sólo porque se aplican conceptos discordantes o debido a conatos de síntesis, como cuando algo aprehendido como rojo es propuesto a la vez como verde por un conato de síntesis. Si excluimos casos semejantes y nos quedamos con las intuiciones verdaderamente simples, es posible tomar siempre de ellas, dirigiendo adecuadamente la mirada y de manera intuitiva, una esencia, a
/91/ saber, la de lo intuido, tal como éste / está mentado intuitivamente. Así como por principio la intuición se puede perfeccionar dentro de su tipo categorial, así también la esencia en su tipo categorial, y a la postre garantiza de suyo por principio toda intuición la posibilidad de llegar, gracias a su desarrollo en el sentido concordante, al punto en que la esencia categorial, por ejemplo, "*cosa*" (aunque sea como "idea") sea captada de manera perfecta y, por tanto, también se ejecuten con completa evidencia los axiomas que explanan esa esencia. Consecuentemente, podemos formular la proposición válida *a priori*: toda intuición simple "encierra en sí" la esencia de la región que le corresponde y de las categorías regionales pertinentes, categorías que son eidéticamente puestas en la ontología correspondiente, y, además, encierra en sí todos los axiomas de la ontología respectiva. A la inversa, es evidente que el concepto de región y que todo concepto que a su vez determine la región como tal, y, finalmente, todo concepto que en cuanto particularización incluya el concepto regional, y en la medida en que lo haga, será aplicable válidamente como concepto fenomenológico[33] descriptivo a la intuición concerniente con respecto a lo intuido como tal. Así mismo, está claro que debe desecharse todo concepto descriptivo contaminado de aquello que sea excluido por los conceptos regionales inherentes a la intuición, también, por tanto, por los axiomas regionales. Por consiguiente, tan pronto como reflexionando sobre lo que entraña un concepto descriptivo (mediante el retorno, por ejemplo, a la intuición exigida por su

posible aplicación objetiva) reconozcamos que a dicho concepto como tal le es inherente algo incompatible con aquellos axiomas ontológicos, sabemos que el concepto ha sido empleado falsamente en la descripción, que no debe fungir como concepto descriptivo. De esta manera, verdades ontológicas (incluso también mediatas) pueden servir, por tanto, de norma para los conceptos descriptivos. Que una descripción científico-natural sólo puede ser válida si concuerda con las leyes ontológico-naturales, es cosa que va de suyo y que no necesita elucidación particular, puesto que lo descrito está sujeto justo a los conceptos ontológicos válidos. Así, por ejemplo, es obvio que ningún concepto geométrico discordante puede fungir como concepto descriptivo. Aquí, sin embargo, se pone de manifiesto que también una descripción PSICOLÓGICA de intuiciones de *cosas* (y, por
tanto, de intuiciones de cualquier / *realidad*) sólo tiene validez /92/
si los conceptos descriptivos guardan la relación caracterizada con la ontología de la región de la *realidad* a la que pertenece, según el caso, lo intuido como tal. Aparentemente, se trata de una perogrullada. Pero de una perogrullada de las que ofrecen enormes dificultades a la comprensión. La psicología cuenta ciertamente con un mundo previamente dado en el que se mueven sus explicaciones. Pero no debe tratar los objetos a los que se refieren sus predicados como objetos previamente dados, y cuando describe intuiciones psicológicamente, describe *eo ipso* lo intuido "como tal", el nóema, nada más. Aquí, pues, reside la función particular de los conceptos descriptivos, que, en la psicología, no son conceptos ontológicos, sino traducciones de los mismos, y desempeñan una función enteramente distinta que en la ontología. Las reglas de su validez son un importante problema psicológico-metodológico, que encuentra su solución en nuestros análisis. (No necesitamos entrar aquí en ciertas generalizaciones obvias.)

Una cosa, no obstante, debemos mencionar brevemente. Como las proposiciones ontológicas se presentan con la pretensión de absoluta validez —es decir, con la pretensión de haber sido obtenidas a partir de intuiciones perfectamente suficientes—, y como, por otra parte, es sabido que a menudo esa pretensión carece de base, el retorno metodológico a las proposiciones ontológicas tampoco es por lo regular un método fiable. Pero

no por ello se debe desechar. El apelar a verdades ontológicas comprensibles de suyo le da a las investigaciones intuitivas una orientación determinada, pero sólo la intuición es la instancia verdaderamente decisiva. Está claro así mismo que, de acuerdo con el sentido de las explicaciones generales dadas más arriba, en el caso de la psicología y de la fenomenología no es la intuición ontológica la que tiene que decir aquí la última palabra, sino la intuición fenomenológica. La ontología misma con todas sus posiciones ónticas, es, propiamente hablando, irrelevante para las operaciones mencionadas; éstas sirven sólo de índices de estructuras noemáticas con las que, sin embargo, están vinculadas en virtud de leyes eidéticas.

CAPÍTULO CUARTO

EL MÉTODO DE LA CLARIFICACIÓN /93/

La investigación que acabamos de concluir tenía por objeto aclarar la relación entre la fenomenología y la ontología; sin embargo, reconocemos también su significación para el esclarecimiento del método fenomenológico (así como del psicológico), en una dirección determinada. Nos hemos aclarado algunos difíciles e importantes problemas concernientes al sentido y a las normas conexas de las descripciones fenomenológicas (y psicológicas). Propio es de la naturaleza de la fenomenología y de las singulares funciones que le toca cumplir con respecto a la totalidad del conocimiento, que permanentemente se refiera reflexivamente a sí misma; que deba dilucidar del modo más completo, a partir de fuentes fenomenológicas, el método que utiliza. Tras ella no viene ninguna otra ciencia a la que pudiera delegar algún trabajo; toda falta de claridad que ella deja, da pie a todo tipo de equivocaciones, favorece la subrepción de premisas, la perversión de los resultados fenomenológicos, la mala inteligencia de todo el método fenomenológico, y, como secuela, el incorrecto manejo del mismo. La ciencia radical exige rigor radical, el cual exige, a su vez, iluminar lo más perfectamente posible el MÉTODO DE LA CLARIFICACIÓN. Éste será el tema de las investigaciones que siguen; no cabe, en efecto, mejor preparación para tratarlo que las reflexiones que acabamos de hacer. Al exponer la doctrina de las reducciones mencionamos también la reducción a la mayor claridad posible, que consideramos un caso particular de un método general de clarificación, importante en todas las esferas científicas. Debido a la peculiar relación que la fenomenología guarda con las demás ciencias,

el vínculo entre la clarificación en general, sea cual fuere su objeto, y la clarificación fenomenológica es muy estrecho. Y a causa de este vínculo, el concepto de fenomenología y de método fenomenológico fácilmente experimenta un desplazamiento y una ampliación, los cuales, por obvia y naturalmente que se ofrezcan, pueden confundir también a quien ya conoce de primera mano la fenomenología, pero no ha reflexionado suficientemente sobre su esencia pura y sus límites intrínsecos.

/94/ § 18. *Las ciencias dogmáticas, menesterosas de clarificación*

Por lo que hace al conjunto de sus proposiciones y conceptos, todas las ciencias deben satisfacer la exigencia obvia de estar bien fundamentadas. Los enunciados deben ser válidos, y sólo pueden serlo si los conceptos, por su parte, también son válidos. Puede decirse que es un ideal de la ciencia el obtener, con respecto a su dominio particular, un sistema válido de proposiciones (y, por tanto, de conceptos) que determinen de manera unívoca en el material del pensamiento –a saber, en los significados de las palabras– todos los sucesos del dominio, todo lo que éste comprende, según sus cualidades, sus relaciones, sus conexiones mutuas. La exigencia prescribe que la consecución de este ideal, aunque sea en un ámbito estrechamente circunscrito, se acredite y deba poder acreditarse en todo momento a través de la fundamentación. El estar convencido de la verdad de una teoría y de su utilidad práctica no presupone en absoluto la capacidad de fundamentarla, esto es, de verla con intelección a partir de sus fundamentos. Lo curioso, sin embargo, es que tampoco el NACIMIENTO de teorías y de ciencias, en tanto que procedimientos metódicos para obtener teorías correctas, presupone la intelección y la inteligibilidad. Una curiosa teleología gobierna el desarrollo de la cultura humana en general y también el de la cultura científica, la dinámica de las fuerzas psíquicas permite elaborar valiosos productos sin entenderlos a fondo, merced a una mezcla de inteligencia e instinto. Su valor queda demostrado, naturalmente, a través de una fundamentación posterior que acredita las pretensiones de validez y que satisface el requisito de ser perfectamente inteligible. Toda ciencia, incluidas las ciencias exactas más avanzadas,

son valores culturales de este tipo. Sería ridículo afirmar[34] que la fundamentación intelectiva no participa en su nacimiento y desarrollo o que no lo hace en gran medida –pero muy lejos están todas las ciencias de una fundamentación suficiente, perfectamente intelectiva. Y esto vale ya con respecto a la formación de los conceptos que edifican sus predicaciones.

Tomados por los primeros creadores de las ciencias en parte /95/
de la experiencia del hombre común, sumamente imperfecta e ingenua, en parte aclarados sólo parcialmente y de manera incompleta al ser introducidos en el discurso, los conceptos se incorporan al trabajo científico con un componente de confusión, sin que en general cobren en el curso de dicho trabajo una claridad más profunda. Incluso se observa aquí el proceso inverso, situación que no mejora por el hecho de que tal y cual pensador original retorne esporádicamente a los conceptos fundamentales para eliminar confusiones y equivocaciones perturbadoras, lo que a veces trae consigo una profundización de la claridad. Cuanto más alto se levanta el edificio de la ciencia, cuanto más rica se torna su "metodología", tanto más se traslada el grueso del trabajo a la esfera del pensamiento simbólico; los conceptos, originalmente orientados por la intuición, se utilizan tan sólo simbólicamente, cual cálculos con los que se opera al aplicar un método plenamente desarrollado, en esencia simbólico, sin retornar de nuevo a la intuición. El arte de inventar sin cesar nuevos procedimientos simbólicos, cuya *racionalidad* depende en lo esencial meramente de lo simbólico y presupone el valor cognoscitivo de los símbolos, aunque sin comprenderlos, se practica con perfección cada vez mayor; lo que era relativamente intelectivo en cierto nivel inferior, se simboliza de nuevo en un nivel superior y queda privado de toda inteligibilidad (que se considera una carga intelectual superflua), y así se convierten las ciencias en aquello que ya conocemos, fábricas de proposiciones valiosísimas, prácticamente aprovechables, en las que se puede trabajar como operario y técnico inventor y de las que se puede sacar provecho como práctico, sin ninguna comprensión interna, captando cuando mucho la *racionalidad* técnica. Los "especialistas" –esto es, los ingenieros del arte de la ciencia– pueden estar sumamente satisfechos con esta situación, concientes de su grandeza y en la cooperación organizada

de la gran empresa científica de logros infinitamente fructíferos. Y los técnicos en el sentido usual del término, cuya meta es el dominio práctico de la realidad, pueden estar igualmente satisfechos. Para ellos, el conocimiento de entrada no es otra cosa que invención técnica del pensamiento con vistas a logros técnicos en el ejercicio del dominio de la naturaleza y del hombre. A pesar de que esta concepción del conocimiento parecía im-
/96/ ponerse en el "siglo de la técnica", no han faltado / reacciones, las cuales aumentaron considerablemente su fuerza durante el pasado decenio e inauguraron un cambio radical de actitud. Los progresos de la ciencia no han aumentado nuestro patrimonio de conocimientos intelectivos. Merced a ellos, el mundo no se ha vuelto en absoluto más comprensible, tan sólo se ha vuelto más útil para nosotros. Es posible que en las ciencias se escondan tesoros del conocimiento, incluso deben esconderse, puesto que no podemos dudar de que es legítima la pretensión de validez de sus proposiciones, bien que haya que limitarla. Pero esos tesoros del conocimiento no los poseemos, primero debemos obtenerlos. Porque conocimiento es intelección, es verdad extraída de la intuición y por ello plenamente comprendida. Sólo mediante una renovada labor de esclarecimiento y de comprensión realizada sobre las ciencias dadas, sacamos a luz los valores personales que se esconden en ellas. Los enunciados verdaderos no son por sí solos valores[35] personales, y tampoco lo son, por tanto, los métodos para producir tales enunciados. Sólo mediatamente, primero como instrumentos de la intelección, tienen un valor, ya que las "intelecciones" son valores personales;[a] y, luego, como instrumentos para obtener

[a] "Intelección" es más que el fugaz acto del ver intelectivo. Sólo verdades adquiridas a partir de una institución intelectiva, válida a partir de entonces con la conciencia de tal adquisición, capaz en todo momento de ser restituida en el estado original de la intelección actual, sólo tales verdades, digo, tienen valor de sabiduría, es decir, auténtico valor para la persona. Y sólo ellas tienen, por esa misma circunstancia, la prueba *objetiva* de su verdad y pueden realmente ser reivindicadas como verdades. Puede suceder que mediante una fundamentación intelectiva reconozcamos *a posteriori* que determinadas convicciones a las que nos aferrábamos ciegamente eran verdades. También es posible que juicios no-intelectivos (no-intelectivos, por no haber sido expresamente comprendidos con evidencia) sean activados y recomendados por una premonición, por una especie de evidencia anticipadora, y puede acontecer

valores fundados, por ejemplo, valores relativos al ejercicio de la razón valorativa y práctica. Con pleno derecho, por tanto, reacciona el INTUICIONISMO contra la unilateral entrega de la humanidad al cultivo de las ciencias como técnicas intelectuales. Es preciso poner fin a la penuria, que se ha vuelto insoportable, de la razón, que en medio de todas las riquezas del patrimonio teórico ve alejarse cada vez más su auténtica meta: la comprensión del mundo, la intelección de la verdad. Está claro, sin embargo, que el intuicionismo no debe llevar al misticismo, en vez de acometer las sobrias tareas que resultan de la situación descrita. Es preciso reconducir las ciencias a su origen,
origen que reclama / intelección y validez rigurosa, y transfor- /97/
marlas en sistemas de conocimientos intelectivos mediante una labor clarificadora, explicitadora, que alcance los fundamentos últimos; es preciso devolver los conceptos y las proposiciones a las esencias conceptuales mismas, captables en la intuición, y a las daciones mismas de las cosas, esencias y daciones a las que aquéllos dan expresión en la medida en que son en efecto verdaderos. Y luego debe ponerse de manifiesto también si, y en qué medida, son las ciencias unilaterales y dan formulación teórica sólo a ciertas porciones de la realidad real, y cómo se puede alcanzar, partiendo del suelo primigenio del dato intuitivo, la meta de un conocimiento omnilateral y perfecto, capaz de resolver todos los problemas que razonablemente pueden plantearse.

§ 19. *Clarificación del material conceptual*

La primera tarea que hay que emprender concierne evidentemente al material conceptual con que la ciencia opera, y, por lo pronto, a los conceptos primitivos. Por medio de los conceptos, la ciencia se refiere a los objetos de su dominio. En sus procedimientos, a pesar de los defectos que hemos deplorado, obviamente no se renuncia del todo a la intuición. Los conceptos se ponen una y otra vez en relación con datos intuitivos, con datos experimentales en las ciencias empíricas, y, a la inversa,

que en la práctica posterior queden corroborados sin haber ejercido ningún acto de intelección evidente auténtica y lógicamente compulsivo, etcétera.

una y otra vez se forman conceptos (dibujos, modelos, observaciones, experimentos) ateniéndose a la intuición y sus datos. A pesar de ello, le falta a los conceptos la claridad sin la cual no pueden tener la validez de conocimientos. Lo dado hacia lo cual se orientan, por ejemplo, la *cosa* singular de la experiencia, está ciertamente dada, pero está dada imperfectamente; así, los conceptos que inmediatamente se orientan por lo dado y lo describen inmediatamente, son imperfectos. Suscítase la cuestión de cómo ha de procederse y qué sentido preciso tiene la perfección deseada. Por lo pronto, está claro que en toda ciencia que se ocupa del ser individual los conceptos deben ser de tres tipos:

a) Conceptos lógico-formales,

que son bien común de todas las ciencias, conceptos tales como objeto, cualidad, estado de cosas, relación, número, etcétera, y los conceptos que expresan formas de significado, categorías se-
/98/ mánticas / como "concepto", "proposición en general". Estos conceptos "están contenidos" en cierto modo, cual "formas", en todos los conceptos particulares como "proposición categórica", "proposición particular", etcétera.

b) Conceptos regionales,

conceptos que expresan la región misma, por ejemplo, "*cosa*", y las variantes lógicas de la región como "propiedad de *cosa*", "relación *cósica*", etcétera. Estos conceptos también tienen, en cierto modo, carácter formal; pasan por entre todas las ciencias de una región y subyacen a todos los conceptos particulares (por ejemplo, en todos los conceptos científico-naturales se encuentra el componente formal de la *cosidad*, en los psicológicos, el componente formal de la *realidad* psíquica, etcétera).

c) Las particularizaciones materiales

de los conceptos regionales mismos, mediante las cuales todos los enunciados determinados por su contenido cósico mantienen justo sus relaciones con las cosas según su contenido cósico. Las modalidades puras del número se estudian en la aritmética, las modalidades puras de la idea de significado se estudian en la

lógica de los significados, las modalidades puras de la espacialidad, en la geometría; se trata en todos estos casos de modos formales. De un carácter enteramente distinto son conceptos como color, sonido, así como las especies de sentimientos sensibles y de instintos, etcétera. Llevan consigo el contenido cósico en todas sus determinaciones.

Está claro de entrada que para esclarecer una ciencia particular es preciso esclarecer los conceptos de todos estos grupos, y que el orden de los grupos traza una jerarquía. En rigor, debería llevarse a cabo, primero, el esclarecimiento de los conceptos lógico-formales, que es tarea común de todas las ciencias. Luego deberían dilucidarse los conceptos regional-formales, y, finalmente, los conceptos particulares, patrimonio peculiar de ciencias particulares.

Si todas las disciplinas eidéticas se hubiesen desarrollado históricamente como las ciencias naturales, aunque sufriendo defectos similares, evidentemente tendríamos que decir que el esclarecimiento de la ontología debe preceder al de las ciencias empíricas. Con respecto a la clarificación de los conceptos, es
incluso / palmario que el trabajo entero exigido para TODAS las /99/
ciencias, estaría terminado una vez que se llevase a cabo la clarificación conceptual de las disciplinas ontológicas. Pues, en efecto, todo concepto tiene su esencia conceptual, que se integra *idealmente* en un género eidético que podría fungir como dominio de una doctrina eidética. En el universo de las ontologías *latissimo sensu* (no sólo de las formales) se encontrarían, por tanto, encerradas todas las esencias; en consecuencia, mediante el retorno a las esencias primitivas se habría realizado ya el esclarecimiento de los conceptos primitivos. La verdad, sin embargo, es que se han constituido solamente muy pocas ontologías, y ello por la razón —como bien puede decirse— de que su cultivo eficaz como ciencias exige desde un principio una perfección de la intuición que sólo excepcionalmente, sólo en el caso de esencias de ciertas clases, es relativamente fácil de alcanzar. En efecto, a ello se debe que ya muy tempranamente se hayan desarrollado una geometría y una porción de lógica formal y de matemáticas, pero que hasta la fecha falten una ontología de la naturaleza material y una psicología racional (con excepción de la FENOMENOLOGÍA PSICOLÓGICA,

apenas en elaboración). En estas esferas regionales, la obtención de intuiciones suficientes, suficientemente penetrantes y nítidas, va aparejada con tales dificultades, que, sin embargo, una vez que se ha alcanzado el suelo de la fenomenología, ciertamente se pueden superar. Puede decirse que la IDEA DE UN REINO DE IDEAS COMPLETO, de un sistema completo de todas las esencias intuitivamente apresables, dicho más precisamente: de un sistema completo de todas las disciplinas eidéticas (o doctrinas de esencias), incluye en sí la idea de un sistema omnicomprensivo de todos los conceptos posibles, extraídos de la claridad pura y normados adecuadamente por ella. Incluso podría afirmarse que ambas ideas son equivalentes, puesto que con los conceptos claros están dados también los axiomas claros y todas las demás consecuencias. Por tanto, la exigencia de resolver la tarea de la clarificación conceptual en todas las ciencias dadas, conduce —si aceptamos este ideal y nos planteamos de una vez la misma tarea con respecto a todas las ciencias posibles y futuras— a la exigencia ideal de la fundamentación de un sistema omnicomprensivo de las ontologías a partir de fuentes puramente intuitivas. Si es lícito decir que el repertorio de conceptos primitivos con el que no sólo hemos realizado, sino que
/100/ en el futuro realizaremos trabajo / científico, con ser más limitado, es también más sólido, obtenemos una idea empíricamente delimitada de un sistema de disciplinas eidéticas en el que se ordenan todas las esencias eidéticas que nos son accesibles. Sin embargo, eso ya no es un ideal ilusorio, sino un ideal práctico (sumamente importante por otras razones): un ideal que abarca la fenomenología, que, a su vez, en cierto modo abarca todas las demás disciplinas eidéticas.

A fin de que la esencia de esta clarificación, al servicio del perfeccionamiento noético de todas las ciencias, quede a su vez clara, reflexionemos ahora al hilo de un ejemplo sobre el sentido de lo que debemos esperar de ella. Se trata, por ejemplo, de aclarar el concepto de *cuerpo* material, de saber qué es lo que "propiamente significa": "*cosa*", qué es esto. Partimos entonces de casos que representen empleos indudables de la palabra "*cosa*", por ejemplo, piedras, casas, etcétera, pero no nos contentamos con enumerarlos rápidamente, esto es, con "pensar" a través de los meros significados verbales; antes bien, pasamos

a la intuición, a la percepción de esos objetos singulares o a la fantasía vivaz, que aquí ejerce la función de un "imaginarse estar percibiendo tales cosas". Si hiciésemos comparaciones entre los diversos objetos que se ofrecen como ejemplos en la dación o en la cuasi-dación, descubriríamos diferencias y similitudes. Pero no se trata de encontrar inductivamente lo común a todos, sino que más bien nos fijamos en qué saca, por así decirlo, el concepto verbal de lo intuitivamente dado, qué pone a cubierto, qué mienta conceptualmente de ello, y qué no; nos fijamos en qué es en ello lo que verdaderamente "se llama así", es decir, qué momentos esenciales de lo intuitivamente dado son aquellos en virtud de los cuales la cosa "se llama" justo así. Después de todo, en lo esencial el método socrático. Por supuesto, no se trata de fijar un uso lingüístico, sino de destacar en tal coincidencia en lo intuitivamente dado una esencia noemática y de fijarla como lo mentado por el mero significado verbal. Así demuestra ser válido el significado verbal, el concepto; porque ahora al concepto corresponde una esencia.

§ 20. *Explicitación y clarificación* /101/

Además, es menester distinguir lo siguiente: si el concepto es complejo, debe distinguirse entre EXPLICITACIÓN Y CLARIFICACIÓN. La explicitación del concepto, de lo mentado por la palabra en cuanto tal, es un procedimiento que se ejecuta dentro de la mera esfera discursiva. Antes de dar el primer paso conducente a la clarificación, y mientras no coincide con la palabra ninguna intuición, o tan sólo una intuición indirecta y completamente inadecuada, puede considerarse lo que está implícito en la mención, por ejemplo, en "decaedro": un *cuerpo*, un poliedro, regular, con diez lados congruentes. Así mismo, es posible poner sucesivamente de relieve y unir en las formas pertenecientes a la esfera discursiva: "un *cuerpo* geométrico limitado completamente por diez superficies planas congruentes". La forma lógica, la "síntesis" en la que se forma la *materia* del pensamiento, puede variar; hay muchas expresiones "equivalentes" del mismo estado de cosas. Debemos, pues, diferenciar el concepto inexplicitado, no-analizado, y el concepto analíticamente

explicitado, y los "juicios analíticos" en el sentido que Kant tenía ante todo en mente, los cuales presentan, identificándolos, el objeto noemático del uno y del otro como el mismo. Para ser exactos, deberíamos decir que hay que contrastar el concepto no-analizado y otro concepto distinto, que funge con respecto a aquél como su explicitación, como explanación de lo contenido en él. En efecto, el concepto "explicitado" es en tanto que concepto, en tanto que significado, un nuevo concepto. Al clarificar rebasamos la esfera de los meros significados verbales y del discurrir en significados, hacemos coincidir los significados con el contenido noemático de la intuición, el objeto noemático de los primeros con el del segundo; la coincidencia debe ser tan perfecta que a todo concepto parcial obtenido mediante explicitación corresponda un momento explicitado del nóema intuitivo. Evidentemente, la explicitación de lo mentado en la intuición es otra cosa que la explicitación de lo mentado discursivamente, del significado discursivo. Con harta frecuencia acontece que la adecuación a una intuición correspondiente –caracterizada como correspondiente por el hecho de que por lo menos un significado parcial coincide con un momento intuitivo y encuentra en éste su plenitud– conduce a un
/102/ conflicto: / diferentes explicitaciones del significado exigen correlatos intuitivos que "no se avienen" en la unidad de una intuición, esto es, que no consiguen la unidad en sentido normal, una unidad de intuición concordante, y conducen a la unión de dos intuiciones en forma de conflicto entre los momentos concernientes. También es de observar que no sólo se debe atender a la relación entre significado y lo intuido como tal (nóema discursivo y nóema intuitivo), sino también a la relación de la palabra misma, con su tenor literal y la tendencia verbal que le es inherente, y los nóemas. La palabra "mienta" algo: esto puede querer decir que su significado exige una esencia que se ajuste a él y lo cumpla. Sin embargo, también puede querer decir que la palabra, obedeciendo a la tendencia inherente a su tenor literal, exige un significado y se funde con él en tanto que palabra. La palabra, empero, puede ser equívoca y exigir como palabra diversos significados, significados ora inconexos, ora afines, ora amplios, ora estrechos, ora más generales, ora menos. Esto da lugar, como es sabido, a muchos

errores y equivocaciones dentro de la ciencia. La clarificación tiene entonces también el cometido de dar a las viejas palabras un sentido constituido de nuevo. De entre las tendencias verbales que le son inherentes a la palabra se cancelan algunas, por así decirlo, y una única tendencia, aclarada al hilo de la intuición, se subraya de una vez como la válida y se graba en la memoria.

Hasta aquí hemos considerado las relaciones entre palabra, significado verbal e intuición. Sin embargo, de la principal labor de clarificación, que concierne a la vertiente de la intuición, todavía no hemos hablado. La explicitación de la palabra (el análisis verbal del sentido) tiene una función propedéutica con respecto a la explicitación intuitiva, que es la que importa realizar.

De acuerdo con lo dicho, la meta de la clarificación puede formularse así: crear de nuevo, en cierto modo, el concepto predado, extraerlo de la fuente primigenia de la validez conceptual –de la intuición–, y prestarle dentro de la intuición los conceptos parciales pertenecientes a su esencia original. Una vez encontrado, por tanto, el nóema intuitivo correspondiente, la intuición que "se ajusta" al concepto predado, al que ha de ser verificado y fundamentado de nuevo, / es preciso fijar en /103/
el nóema intuitivo (mediante la delimitación de su contenido conceptual, o sea, a través del análisis del nóema total) lo que exacta e inamoviblemente ha de ser la esencia perteneciente al concepto: se crea la "expresión" para la esencia vista y se subraya la tendencia pertinente de la palabra. La esencia así destacada se analiza, a los momentos analíticos se les asignan como expresión los significados correspondientes, hasta llegar a los significados primitivos o hasta donde fuere de interés llegar.

La meta, empero, es la claridad perfecta, y ello exige en particular en todos los conceptos procedentes de la esfera de la *realidad* procesos muy complicados, conocidos ya de nosotros, y que podemos caracterizar sobre la base de nuestros análisis. LA CLARIFICACIÓN DEBE SEGUIR EXACTAMENTE LOS NIVELES DE LA CONSTITUCIÓN DEL OBJETO INTUITIVO QUE SIRVE EN CADA CASO DE EJEMPLAR. No está dada una *cosa*, un concepto de *cosa* no ha sido realmente aclarado, si sólo se ha visto la *cosa*. Un fantasma también se ve,

un simple ver no revela más que aquello que corresponde al fantasma: a saber, en tanto que esquema sensible. Si, empero, de lo que se trata es aclararse lo que significa "*cosa*" o lo que significa "propiedad *real* de *cosa*", con su esencial relación a circunstancias *reales*, la intuición clarificadora deberá examinar las multiplicidades de esquemas sensibles en relación con las multiplicidades de las circunstancias esquematizadas, y deberá hacer que se cumplan los componentes intuitivos que, por decirlo así, confieren a los esquemas sensibles el valor de intuiciones de *cosa*. La clarificación encierra, por tanto, un doble proceso: clarificación del concepto recurriendo a la intuición impletiva, y, en segundo lugar, un proceso de clarificación que se ejecuta en la esfera de la intuición misma: el objeto mentado (en efecto, también la intuición "mienta", también ella tiene un nóema, miembro eventual de multiplicidades noemáticas en las que el objeto noemático se pone de manifiesto de modo cada vez más perfecto) debe someterse a un proceso de clarificación progresiva, debe diferenciarse cada vez más y llegar en el proceso clarificador al punto de la perfecta dación de sí mismo. Ahora bien, ciertamente no hay para todo tipo de objetos (y tampoco, por tanto, para todo tipo de conceptos) una constitución como unidad de multiplicidades, por ejemplo, no la hay para contenidos sensibles ni tampoco para actos que pasan a
/104/ ser, por su parte, / objetos en la reflexión. Por otro lado, sin embargo, hay para todos los objetos una cercanía y una lejanía intuitivas, un surgir a la clara luz que permite analizar la riqueza interna de determinados momentos, un recaer en la oscuridad en la que todo se borra. Metáforas son, sin duda, ambiguas metáforas. En efecto, ese comprender en el que se llenan las lagunas de la aprehensión, en el que las intuiciones, "intuiciones claras", deben convertirse en series de intuiciones, para que el objeto que se exhibe en ellas de modo unilateral e incompleto, indeterminado (y que ellas "mientan"), se lleve al punto de una "dación de sí mismo" progresiva, es de una índole totalmente distinta que el comprender que, por ejemplo, cada una de tales intuiciones admite en la medida en que no es suficientemente clara, suficientemente saturada (por ejemplo, una fantasía insuficientemente "vivaz"). Por lo tanto, los CONCEPTOS DE "CLARIDAD" Y DE "CLARIFICACIÓN" SON EQUÍVOCOS. Pero AMBOS sentidos son aquí pertinentes: la mayor "vivacidad", la mayor "saturación" posibles, por una parte, y el mayor cumplimiento posible de las intenciones aperceptivas pertenecientes al contenido de la intuición, intenciones que exhiben, que "hacen constar". Otra vez se divisa aquí con claridad perfecta la tarea universal y el IDEAL vastísimo, aunque infinitamente lejano: en sistemática integridad abarcar el mundo de las ideas, el mundo de las especies eidéticas posibles de objetos posibles, abarcarlos en la intuición, con claridad perfecta, y obtener, sobre la base de los nóemas que radican en la intuición, las esencias conceptuales en principio posibles, asignándoles los significados verbales y las palabras mismas que las expresen de manera pura, y que conformarían una totalidad de conceptos o términos perfectamente clarificados. Y de ahí volvemos al IDEAL infinito DE UN SISTEMA DE TODAS LAS ONTOLOGÍAS y de todas las disciplinas eidéticas. Con la explicitación de las esencias en la dación de sí mismo y con la consideración de las estructuras eidéticas, se regulan necesidades, posibilidades e imposibilidades de combinación, de múltiples relaciones esenciales, las cuales, expresadas en fieles conceptos, conviértense en verdades fundamentales de la ontología. Todas esas investigaciones guardan, en el sentido ya
expuesto, estrecha / relación con la fenomenología. Ella misma /105/
es una disciplina eidética. Un sistema omnicomprensivo de las disciplinas eidéticas la incluye, por tanto, también a ella. Pero toda intelección clarificadora de carácter ontológico, ejecutada en el marco de la claridad axiomática, que no sea de suyo fenomenológica, puede convertirse en fenomenológica mediante un mero GIRO DE LA MIRADA, así como, al revés, debe haber en el universo de las intelecciones fenomenológicas algunas de tal índole que se conviertan en ontológicas mediante un mero giro de la mirada.[b]

[b] Cuando clarifico un concepto, por ejemplo, "alma", me aclaro el significado de la palabra y busco el sentido "verdadero", es decir, busco otra vez un significado, pero el significado "impletivo", el nóema, perteneciente a la intuición impletiva. Aquí no adopto ninguna actitud óntica, no quiero transformar el objeto noemático en el objeto mismo puesto por mí, lo que trae consigo un cambio de la actitud judicativa. En la medida en que los nóemas y sus unidades noemáticas ("objetos" entre comillas) forman parte del tema

Puede decirse que es posible encontrar todos los axiomas eidéticos en el seno de la fenomenología ejecutando simplemente el cambio de mirada y la posición correspondiente, y que la fenomenología, por tanto –lo cual es ciertamente muy significativo–, comprende en sí misma el SUELO ORIGINAL DEL CUAL PROCEDEN TODAS LAS INTELECCIONES ONTOLÓGICAS. Pero lo que importa por principio es que ella nada debe a las demás ontologías, y no se lo puede deber, como tampoco debe nada al resto de las ciencias dogmáticas, y que todo lo es menos una especie de continuación de las ontologías, como un suelo unitario en el que prosperan yuxtapuestos axiomas ontológicos y otras verdades eidéticas. Pero una cosa puede y debe decirse, y es que sólo mediante la labor, enteramente reflexiva, de la fenomenología, que analiza sistemáticamente lo que en otras ciencias se ejecuta de modo necesario, que fija todos los motivos implícitos en los fenómenos y que investiga lo motivado por ellos, sólo, pues, mediante dicha labor la investigación ontológicamente fundada puede desplegar toda su fuerza y adquirir plena seguridad. Sólo el fenomenólogo será capaz de llevar a cabo las más profundas clarificaciones respecto de las esencialidades, jerarquizadas en estratos sistemáticamente constitutivos, y preparar así la fundamentación de las ontologías, que tanta falta nos hacen.

de la fenomenología, también entra a formar parte de ella toda clarificación, tal como lo hacen los axiomas de la semántica en tanto que morfología de los significados.

ANEXOS

§ 1. *La constitución del alma. (La empatía.)*

Echemos una mirada a la difícil cuestión de la "constitución" del alma y del yo anímico unido a ella. Vemos animales, hombres que aparecen como seres animados, lo que se efectúa aprehendiendo ciertas *cosas* como cuerpos, esto es, imputándoles procesos de conciencia y con éstos unidades constitutivas. El cuerpo debe aprehenderse como unidad *real* (aunque no necesariamente como *cosa* material *objetiva* mediante la constitución intersubjetiva, que a su vez presupone una relación con una pluralidad de seres humanos) para poder fungir como soporte de vida psíquica (es decir, el cuerpo le está dado al yo puro como unidad de multiplicidades esquemáticas posibles, reconocible como tal unidad, identificable, por tanto, en series propias y separadas de experiencias). En la "EMPATÍA" O IMPUTACIÓN se lo entiende como cuerpo, por lo pronto sencillamente como soporte de vida psíquica y no meramente como portador de sensaciones, sino también como soporte de "actos", de vivencias intencionales. Justo de esta manera pertenece a los elementos de la imputación un SUJETO PURO en tanto que sujeto del *cogito* imputado en cada caso. Este yo puro tiene su MUNDO CIRCUNDANTE, tiene su AQUÍ y AHORA con relación al cual se orienta su *cosidad*, y este aquí y ahora guarda una relación similar a la que MI aquí y ahora tiene con MI cuerpo, con una *cosa* que aparece de modo señalado al yo puro, a saber, su cuerpo. Si pudiese "apartar de mí" mi cuerpo, que de hecho tiene en sí continuamente mi centro de orientación y que, por tanto, continuamente acompaña a mi yo puro y le aparece a él, ese mismo cuerpo ofrecería todas las series de aspectos que ofrecen las demás *cosas*; es en sí mismo una *cosa* como cualquier otra, sólo que no puede ser apartado y, por tanto, puede aparecer solamente en grupos limitados de aspectos. Así, el yo imputado a la *cosa* externa "cuerpo de otro" tiene su *cosa* inapartable "CUERPO PROPIO", y éste es, en el sentido de la empatía, justo lo mismo

que aparece como SOPORTE de la empatía o de la imputación. A la vez resulta que el MUNDO CIRCUNDANTE DEL YO PURO EXTRAÑO ES EL MISMO QUE EL DE MI PROPIO YO PURO; y ello significa: LAS *COSAS* del mundo circundante
/110/ SON UNIDADES DE NIVEL SUPERIOR QUE SE CONSTITUYEN / POR VÍA DE LA IMPUTACIÓN. Ahí donde se relacionan dos yos, son DISTINTAS la multiplicidad de apariencias (en todos sus niveles) que constituye una *cosa real* para Y_1, y la multiplicidad de apariencias que constituye la "misma" *cosa real* para Y_2; la una pertenece –en tanto que conjunto infinito, pero determinado, de apariencias posibles– a uno de los flujos de conciencia, el de Y_1, la otra, al otro flujo de conciencia, el de Y_2. En la imputación se produce, de acuerdo con su "sentido", una aprehensión, una coordinación de ambas multiplicidades de apariencias, en virtud de la cual la *cosa "objetiva"* se constituye como "la misma". Todo nuevo yo puro Y_x supuesto mediante imputación multiplica el número de grupos cerrados de multiplicidades de apariencias, y así la *cosa objetiva* es unidad de una multiplicidad ilimitada de grupos de multiplicidades de apariencias, y la imputación o empatía una de las formas fundamentales de la experiencia incluso en el caso de las *cosas* externas. Justo esta *objetivación* la podemos expresar de otra manera. En efecto, podemos decir: si cada *cosa* C_x se piensa constituida originalmente sólo para un Y_x singular, como tal UNIDAD se vuelve miembro de una multiplicidad en cuyos múltiples miembros se constituye una y la misma UNIDAD *OBJETIVA* C. En otras palabras: lo que ya era una *cosa real*, pero tan sólo para UN yo puro que todavía no ha ejecutado ningún acto de empatía, se convierte ahora en mera "apariencia"; las multiplicidades de apariencias son ahora las unidades *reales* C_1, C_2, C_3..., que corresponden a Y_1, Y_2, Y_3..., y que en la empatía experimentan la aprehensión "la misma C *objetiva*"; la C es algo que sólo aparece en las C_x, pero que, a cambio, solamente es como algo que puede aparecer en tales apariencias, y que, por tanto, sólo es acreditable como realidad *objetiva* mediante empatía.

Esta *objetivación* la experimenta, pues, también el cuerpo, en la medida en que es una *cosa* material. Para los efectos de la imputación, basta para todo yo puro Y^m que mediante imputación pretende captar a otro yo puro Y^n con su conciencia pura, la aprehensión del cuerpo C^n de Y^n, tal como éste es dado a Y^m (como $C_m^{(n)}$). Pero al efectuar la imputación se identifica con $C_n^{(n)}$ y, luego, con las unidades correspondientes que otros yos tienen de la "misma" *cosa*-cuerpo como apariencias, según la fórmula simbólica $C_k^{(n)}$. Pero, ciertamente, el sentido de la aprehensión imputativa justo como cuerpo del otro yo Y^n, es el de que este Y^n experimenta SU $C_n^{(n)}$ de manera particular y de que sólo para ESTE Y^n el cuerpo es justo su cuerpo, "vinculado"

a su conciencia. Es cosa de investigar lo que significa esta "vinculación", a saber, lo que significa para el yo puro experimentante $Y_x^{(n)}$, cómo se constituye en tanto que "vinculación" del cuerpo C^n *objetivamente* aprehendido, con una CONCIENCIA, o más bien (como debemos añadir en seguida): con un ser animado y yo anímico *real* y *objetivo*. Porque a mí, el que experimenta, se me presenta el C_n *objetivo* como
vinculado, no con una mera conciencia pura (a la que siempre / /111/
podría remontarme), de modo completamente similar a como a mí, el que experimenta, no se me presentan esquemas de *cosas* o incluso escorzos, sensaciones, sino *cosas*, e incluso *cosas objetivas*, sólo que yo PUEDO remontarme *a priori*, siguiendo la formación de los niveles de la experiencia, justo a los objetos ordenados en los distintos niveles. Al plantear esta cuestión damos por descontado que tal como el C_k se constituye en los C_1^k, C_2^k... en tanto que multiplicidades, el A^k, lo *real*-anímico, se constituye en las correspondientes multiplicidades A_1^k, A_2^k...; por lo demás, ve uno que en ello las uniones (C_1^k A_1^k), (C_2^k A_2^k)... ya están constituidas. Ahora bien, ¿qué son las A_m^k, por así decirlo, las apariencias del alma *real objetiva*? La respuesta es que son a su vez unidades constituidas, tal como los C_n. Estos últimos se constituyen a través de series regulares de esquemas, motivados en cierta manera, y también en cierta manera referidos a circunstancias, tal como lo describimos ya en algunos de sus aspectos. En el caso de las A_m^k no puede hablarse de semejante esquematización. A pesar de ello, son unidades del manifestarse constitutivo. Si YO en tanto que el yo puro que experimenta = Y_o^k, aprehendo una cosa que aparece, que se manifiesta intuitivamente en mi espacio de orientación, como un cuerpo (el C_o^k, no el C *objetivo* mismo), para la constitución de un hombre H^k el nivel ínfimo de aprehensión consiste en que yo imputo un flujo de conciencia que es algo ya *real* en tan escasa medida como el esquema es *cosa real*. Esta conciencia es conciencia pura (o tal que puede calificarse de pura restropectivamente, al pasar de la plena aprehensión del alma y del hombre a los niveles *objetivantes*). Esta conciencia pura tiene en el nivel inferior que analizamos una unión original con C_o^k, con el cuerpo del otro que se me aparece; más adelante volveremos sobre esta unión y la describiremos. Digamos provisoriamente que el cuerpo del otro que se me aparece está caracterizado de modo peculiar como cuerpo: como soporte de sensaciones sensibles, de sentimientos e impulsos sensibles, como soporte de todas las "*materias*" que ulteriormente están enlazadas con caracteres de actos en tanto que formas noéticas, etcétera, de tal suerte que se produce todo un flujo de conciencia, incluyendo en sí también actos de la forma específica del cogito y un yo puro. Así, el C_o^k, el cuerpo del K que me aparece y que forma parte de esta unión, está constituido como *cosa real* de su nivel y como

algo real en el espacio aparente E_o de mi yo experimentante Y_o, de mi mundo M_o. Esta *cosa*-cuerpo guarda relación con circunstancias *reales* R_o y es, por lo tanto, miembro del mundo M_o en tanto que mundo de aparición mío. Pues bien, de esta misma manera se comporta en la experiencia de este mismo yo la conciencia extraña (la CE_o^k), que aparece conectada con el C_o^k, en una dependencia regular con respecto a circunstancias dentro del mundo M_o, y que experimenta conforme a ello una aprehensión *realizadora* como A_o^k. Así, A MÍ se me aparece con relación a la dependencia en la que la conciencia extraña empatizada es experimentable, en parte respecto del cuerpo que aparece, en parte respecto del resto del mundo circundante, y que es aprehendida en esta experimentabilidad, una *realidad* anímica unida al cuerpo que
/112/ aparece, y por cierto referida / a la conciencia total empatizada y por empatizar, la cual cobra el carácter de "estado" anímico (estado total) o de un "comportamiento" anímico en el que el alma se manifiesta como tal.

Con ello, sin embargo, no tenemos todavía la *objetividad* del alma y la *objetividad* de la unión *real* de alma y cuerpo, es decir, al HOMBRE PLENO; antes bien, eso es la –para MI yo puro experimentante Y_o– unidad empírica primariamente intuitiva "hombre para mí extraño", mera "apariencia" A^o (expresión ciertamente fácil de malentender); cualquier otro yo Y^k en tanto que puramente experimentante tiene de "la misma" A una A^k. Lo cual no significa otra cosa que gracias a un posible entendimiento mutuo es posible esta identificación, que sólo con ella se constituye el alma *OBJETIVA*, unida *objetivamente* con el cuerpo *objetivo*, y, por tanto, también el hombre *objetivo* (o sea, ya no C_m^k, y C_m^k A_m^k, ni $C^k A_n^k$, sino C^k A^k y H^k sin subíndice). Así comprendemos la edificación fenomenológica de la apercepción del alma y del hombre según la nóesis y el nóema, en la medida en que, como en general, del tema de la constitución se trata. El alma no aparece en el sentido de que se presenta en matizaciones, sino que en toda conciencia pura (es decir, en todo yo puro) se presenta en una mera apariencia de "representación" (noemática). Aprehendido como ser *objetivo*, es la unidad que en todas estas representaciones del alma (y todo yo que tenga experiencia de la misma alma posee una representación semejante: la A_k) se manifiesta y que en el entendimiento mutuo se autentifica. En el SENTIDO de esta apercepción está implícito este tipo de autentificación (o sea, de experiencia acreditante), y es una pretensión absurda exigir que el alma se diera como tal y de manera adecuada, o que se diera del mismo modo que una vivencia o una corriente de vivencias. ¿Tiene, por tanto, cada cual una experiencia más directa de su propia alma que del alma de otra persona? Todo yo puro tiene experiencia inmediata –lo cual significa aquí: no basada en empatía– de

su conciencia, de su conciencia pura. Pero prescindiendo de que ya la aprehensión del propio cuerpo es, en muchos respectos, más imperfecta que la del cuerpo extraño (por más que tenga la ventaja de la captación primigenia de las sensaciones corporales), y prescindiendo de que dicha aprehensión es presupuesto para captar un cuerpo extraño (así como también la captación de la propia alma en el nivel subjetivo sería completamente rudimentaria sin la captación del alma extraña), está bien claro que la *objetividad* de la propia alma presupone el entendimiento mutuo. La propia alma, en tanto que haya de tener existencia *objetiva* en el mundo *objetivo*, es unidad constituida de una multiplicidad de "apariencias", de "representaciones", que ciertamente son ya *"realidades"* desde el punto de vista del yo aislado, pero no *realidades objetivas*, no "substancias". Son meras "apariencias", o como se las quiera llamar.

§ 2. *Aprehensión* realizadora *del yo puro* /113/

Demos ahora un paso más. Consideremos al yo puro; no en tanto que yo experimentante, sino en tanto que supuesto en la imputación en el cuerpo aparente y *objetivado*. Es sujeto de las cogitaciones detectadas por empatía, sujeto del mundo circundante que gracias a aquellas cogitaciones le sale al encuentro a través de la conciencia, mundo circundante que no es sólo mundo de cosas, sino también mundo de valores y mundo práctico. El yo puro es UNIDAD IDÉNTICA, pero en ningún sentido unidad que se exhibe y se manifiesta, sino justo unidad cogitativa, y cómo haya que entender eso, es algo que sólo puede extraerse adecuadamente de todo *cogito*. Este yo es, pues, algo totalmente distinto de todas las unidades que hemos conocido, entre ellas también la unidad anímica, bien que, por lo demás, como todas estas unidades, puede experimentar una identificación y *objetivación* intersubjetiva. En la experiencia imputativa de un yo extraño podemos captar –si hacemos abstracción de todo aquello que va más allá de su conciencia pura– el yo puro idéntico en las cogitaciones imputadas, y justo este mismo lo puede captar otra persona, la cual puede comunicarse con nosotros, y así podemos constatar en común una pluralidad de mónadas absolutas y los correspondientes yos puros. Pero tampoco esta *objetivación* es, desde luego, una *realización*. Los yos puros no ganan nada con ello, a saber, no entran a formar parte de nuevas aprehensiones que fueran constitutivas de *realidades* nuevas. Pero, por otro lado, no está dicho que los yos puros fueran incapaces de admitir nuevas aprehensiones y que, por esa razón, en el sentido de estas aprehensiones pudieran transformarse, por decirlo así, en yos *reales*.

Por lo pronto, es obvio que todo *cogito*, junto con toda la corriente de conciencia a la que pertenece, experimenta una aprehensión *realizadora*, en la medida en que esta corriente es aprehensible como algo dependiente del cuerpo y, a través de él, dependiente del mundo material *realmente* constituido y puesto. Cuando tomo una taza de café para tener buenas ocurrencias teóricas, los concernientes actos teóricos de juicio o de inferencia, etcétera, que sobrevienen se encontrarán después condicionados por este influjo corporal. Esto vale de múltiples maneras para todas las cogitaciones, y atañe a la investigación empírica determinar, ateniéndose al sentido de esta aprehensión, la extensión y las particularidades de estas dependencias; son tan sólo ramas de aquellas dependencias que pertenecen a la composición total de la aprehensión del alma como *"realidad"*, y en especial como dependiente de un cuerpo. Lo que hay que decir sobre las dependencias corporales habría que decirlo también de las dependencias idiopsíquicas, en las que, evidentemente, los actos de yo, al igual que todas las vivencias psíquicas, están entrelazadas. Que, por ejemplo, la ejecución de una prueba resulta más "fácil" cuando se "repite"; que una intelección recientemente alcanzada cancela los errores propios correspondientes cometidos en el pasado, o que tienda a vivir los errores recurrentes con el carácter de la cancelación;[36] que, por tanto,
/114/ tales actos aparezcan como dependientes / de actos anteriores: todo ello son hechos bien conocidos. Si ahora dirigimos nuestra mirada al sujeto puro de las cogitaciones y consideramos que éste permanece uno e idéntico en sus múltiples cambios, veremos que EL SUJETO CON las cogitaciones, justo en tanto que sujeto idéntico de las mismas, debe experimentar necesariamente una aprehensión *realizadora* correspondiente. El yo que entonces piensa ya no es un yo que ora piensa así, ora de otra manera, sino que es un yo *REAL* que –perteneciente a este cuerpo determinado, animándolo y dependiendo de él– se comporta de la manera correspondiente con relación a un cambio de circunstancias *REALES*. El yo PURO ha entrado ahora en una APREHENSIÓN, ha experimentado una aprehensión a través de la cual se constituye un YO "EMPÍRICO", un yo que ahora ya no puede ser tomado como lo que es de cualquier *cogito* y que al tomarlo se da de manera adecuada, sino que primero hay que conocer y cuyo conocimiento nunca termina, porque es la EXPERIENCIA la que debe darnos este conocimiento[37] (experiencia del tipo de aprehensión que es constitutiva justo para este yo) y, como toda experiencia (en tanto que referida a algo *real*), nos conduce a un sinfín de posibilidades de circunstancias siempre nuevas bajo las cuales lo *real* precisamente muestra lo que es en la manera de sus dependencias.

El yo puro obtiene una relación con la experiencia ya cuando se aprehende como el yo de un hombre de que se tiene experiencia; como cuando yo (Y_o) pongo al hombre H_o^k entendiéndolo, y le imputo un alma A_k y con ella un yo puro Y_o^k. Pero frente a esta relación de experiencia extraesencial del yo se halla la APREHENSIÓN EXPERIENCIAL, que *realiza* al Y_o^k y lo aprehende como dependiente de circunstancias *reales*. Como toda *realización* que por lo pronto ha constituido algo *real* para mi mundo en torno, es susceptible de ser *objetivada* mediante la inserción en un contexto intersubjetivo, así también la *realización* del yo anímico. En el intercambio intersubjetivo de experiencias se convierte en yo *real objetivo*. En este mismo sentido podrá aprehenderse luego cada cual a sí mismo.

Ya no me tomo como el yo puro de mis cogitaciones puras, sino que me tomo como ser humano *objetivo* en el mundo *objetivo*, con un alma *objetiva*, como YO *REAL OBJETIVO* que tiene el carácter tal y cual (por lo menos yo creo conocerlo). Para este yo la experiencia debe acreditar qué relación guarda con sus disposiciones, con su carácter, etcétera; todo yo se aprehende de una manera más o menos determinada y perfecta como sujeto de tales propiedades *reales*. Yo como yo puro (a saber, en un *cogito* y en un contexto de cogitaciones) me interpreto EMPÍRICAMENTE, a saber, me considero existiendo en el mundo y dentro de él como algo dependiente, causado, tal como cualquier otra persona.

Acabamos de decir: en el mundo *objetivo*. En efecto, a través de la apercepción *realizadora* experimentada por él, el yo puro obtiene / /115/
(en tanto que alma y sujeto anímico *real*) ESPACIALIDAD Y TEMPORALIDAD *OBJETIVAS*. Hablar de tal cosa con respecto al yo puro en sí, no tendría sentido. El yo empírico, en cambio, está constituido de entrada como miembro de un mundo *objetivo*. Es parte de él a través de su fundación en el cuerpo.[38] Porque con la constitución del mundo material se constituye el espacio *objetivo* y el tiempo *objetivo* (y tal es la constitución original de esta *objetividad*). Por consiguiente, también el cuerpo en tanto que materia se encuentra en el ser *objetivo* espacio-temporal. La especie de *objetivación* de sensaciones en forma de "localización" produce luego con la *realización* del "CUERPO SENSITIVO", del cuerpo provisto de sentidos, también la ordenación fija de las sensaciones en el mundo espacio-temporal. Ello acontece según el siguiente principio: lo localizado es *objetivamente* simultáneo con la extensión portadora del punto de localización. Entrelazando sensaciones y procesos específicamente psíquicos obtienen también éstos y lo *real*-anímico su ordenación *objetiva*. El TIEMPO INMANENTE se convierte en MANIFESTACIÓN DEL TIEMPO *OBJETIVO*, el "simultáneo" inmanente en manifestación del "simultáneo" *objetivo*. Así llega a ser el mundo de las *realidades* un mundo único, englobado por lo pronto por la forma temporal *objetiva* en tanto

que forma de la *realidad* como tal. No se concibe cómo podría acreditarse la temporalidad *objetiva* de lo psíquico de otra manera que en relación con el cuerpo. Todo proceso psíquico tiene sin duda su tiempo inmanente y a su manera también el yo psíquico. También hay por supuesto en la conciencia inmanente una conciencia del a-la-vez y del uno-tras-otro. Pero la temporalidad *objetiva* puede captarse y determinarse intersubjetivamente, y está claro *a priori* que sólo puede captarse y determinarse, tanto con respecto a todo como con respecto a la vida psíquica, a través del único medio posible de la comprensión mutua, a través de la corporalidad. Sólo en la medida en que tomo el cuerpo visto como un ahora, y lo que le imputo como simultáneo con el cuerpo, capto también lo a-la-vez y el orden temporal de la conciencia extraña con la mía, e igualmente a la inversa. Toda determinación temporal que pueda efectuarse dentro de la naturaleza física, determinación que remite a procesos periódicos captables intersubjetivamente y a mediciones espaciales relacionables intersubjetivamente con ellos, puede servir para determinar también procesos psíquicos de acuerdo con su orden temporal, justamente en virtud de las relaciones mencionadas.

§ 3. *Primera indicación de la distinción necesaria entre actitud científico-natural y actitud científico-espiritual*[a*]

La posibilidad esencial de la aprehensión del yo puro como empírico, de la cual estamos hablando, puede aclararse también mediante una
/116/ analogía. / Un sonido, considerado en sí mismo, tiene en su duración, en la continuidad temporal de sus fases, una unidad; es el mismo sonido, digamos invariable en su cualidad, mudadizo en su intensidad y timbre. Pero ahora paso a aprehenderlo como un sonido procedente DEL violín, que se altera CUANDO el violín se toca más fuerte, que se debilita cuando se toca más débilmente, que se altera conforme el violín se aproxima o se aleja, conforme se toca con sordina o sin ella, etcétera. La unidad sonora se aprehende en dependencia de circunstancias "*reales*" y ella misma como algo *real*, como un sonido *real* (de acuerdo con nuestro concepto de *realidad*) con sus propiedades *reales* que se manifiestan en sus "estados" cambiantes. La mismidad del sonido tomado en sí mismo se convierte mediante la relación con las circunstancias en mismidad dependiente y se *realiza*. De manera idéntica en el caso del esquema y de la multiplicidad esquemática,

[a] El comienzo de este § fue recogido en la segunda sección del Libro Segundo como § 34 (véase ahí la p. 139, líneas 22 y ss.) y por ende se omite aquí. [Véase la p. 178 de la edición de la UNAM citada en la Presentación.]

* Todo lo puesto entre corchetes en las notas al pie de este Anexo, así como la presente nota, procede del traductor y el revisor.

y de modo análogo en el caso del yo puro. Con todo, la diferencia esencial salta también a la vista. El yo puro es una unidad de un sentido totalmente distinto que la unidad de una continuidad de fases, unidad que en estas fases puede variar o permanecer inalterada. Ya la unidad continuamente temporal de un *cogito* es de un carácter totalmente distinto, puesto que aquí no hay una identidad que pudiera alterarse o no alterarse, en tanto que identidad en el *cogito* en tanto fenómeno. Y encima la unidad del yo puro del *cogito* es ser temporal de una manera totalmente distinta que el *cogito*. En rigor, EL YO PURO NO SE EXTIENDE Y TAMPOCO DURA, es INDIVISIBLEMENTE y de modo inextendible una unidad para el *cogito* y la misma en cada uno. Pero en tanto que sujeto idéntico de todos estos actos experimenta, no obstante, de modo similar a la unidad sonora, una *REALIZACIÓN* y a su manera pasa a formar parte de lo *realizado*. Así, el yo puro se integra como alma en la conciencia *realizada* y adopta el carácter empírico-*real* del estado anímico.

Según todo lo cual, distingimos, pues, EL ALMA *REAL* DEL SUJETO ANÍMICO *REAL*. El cuerpo es portador de la vida anímica en tanto que flujo de estados anímicos *reales*, y en este flujo impera en relación constante con circunstancias *reales* (que la experiencia tiene que poner de manifiesto) el sujeto-yo *real* como unidad *real* propia (aunque no independiente) que yace en el fondo del alma y se destaca de él. Mientras que el alma en tanto que base no puede faltar, puede faltarle al alma el sujeto *real*; el alma es, en ese caso, un alma de nivel inferior, un ALMA SIN SUJETO. Sin sujeto en la medida en que no le pertenece ningún sujeto-yo anímico *real*. En el mundo *objetivo* no se da ninguna relación con circunstancias causales que pudiera despertar al alma de su letargo iluminándola con la luz del "yo pienso". EL HOMBRE EMPERO TIENE UN SUJETO ANÍMICO, bien que pueda tener periodos en los que las circunstancias *reales* no tengan como consecuencia *real* ningún estado del tipo del "yo pienso". Entonces el yo *real* duerme, es decir, justamente: / /117/
en el mundo se dan posibilidades *reales*, aunque no *realizadas*, de un "despertar". Con respecto a ello se concibe al hombre con la disposición a un "yo pienso", aunque no ejecute en ese momento ningún "yo pienso"; y en la medida en que existan razones empíricas de la aprehensión para relacionar el curso de los posibles actos con circunstancias de manera tal que en él se manifieste una unidad superior, una individualidad yoica, tiene él ese CARÁCTER, aunque esté dormido.

El sujeto anímico, bien que discernible del alma, su fundamento, mediante abstracción, se funde con ella en la usual aprehensión del espíritu. (Tal como se desprende ya de lo dicho al final: cuando hablamos del yo espiritual del hombre en oposición al cuerpo, separamos la totalidad del yo en y con su fondo anímico. Si incluimos el cuerpo, nos

las habemos con el hombre entero: yo, el hombre, al que pertenece mi cuerpo humano.)

§4. *La unión de alma y cuerpo*

Consideremos el cuerpo y el alma en su relación *real* mutua y situémonos sobre el suelo de la NATURALEZA, ordenando en ella las *cosas* materiales tanto como los cuerpos y con ellos las almas. Cuerpo y alma muéstranse entonces unidos. Pero la unión es casual sólo a partir de uno de sus lados. La *realidad* anímica está fundada en la materia corporal, pero no inversamente ésta en el alma. Generalizando podemos decir: el mundo material es dentro del MUNDO *OBJETIVO* total que llamamos NATURALEZA un mundo propio y cerrado en sí mismo que no necesita del concurso de ninguna otra *realidad*. Por el contrario, la existencia de *realidades* espirituales, de un mundo espiritual *real*, está ligada a la existencia de una naturaleza en el sentido de naturaleza material, y ello no por razones contingentes, sino por razones de principio. Mientras que la *res extensa*, al examinar su esencia, nada contiene de carácter espiritual y nada tampoco que exigiera por encima de sí un vínculo con la espiritualidad *real*, hallamos a la inversa que la espiritualidad *real* por esencia sólo puede existir unida a la materialidad como espíritu *real* de un cuerpo. La palabra "cuerpo" no denota en este contexto sólo una *cosa* material *simpliciter*, que de alguna manera se encuentra en una relación de dependencia funcional con una segunda *realidad* llamada "alma", o incluso tan sólo con fenómenos de conciencia de una corriente de conciencia. Imaginemos una conciencia (con o sin alma *real*), por ejemplo la mía, que estuviese en una determinada relación con una locomotora,[39] de tal manera que al ser ésta provista de agua, la conciencia experimentase la agradable sensación que llamamos saciedad; al ser calentada, la sensación de calor, etcétera. Está claro que la locomotora no se convertiría en el "cuerpo" de dicha conciencia en virtud de la existencia de tales relaciones. Si en lugar de la *cosa* que a la sazón llamo mi cuerpo estuviese en mi conciencia como campo de mi yo puro la locomotora, tampoco la podría llamar "cuerpo", porque justamente no sería un cuerpo.

/118/ a) El cuerpo como campo donde se localizan las sensaciones

Si preguntamos por qué, advertiremos que un "CUERPO" como tal está CARACTERIZADO DE UNA MANERA DETERMINADA, no sólo en general por el hecho de que ciertas especies de efectos *reales* experimentados por él en la naturaleza material traen consigo en mi conciencia consecuencias de estados concientes, sino que de la amplia clase de contenidos

pertenecientes a la esfera de la conciencia llamada "*MATERIA* DE LA CONCIENCIA", una porción considerable está unida de un modo tan estrecho con el cuerpo material que en la intuición se muestra no sólo como una unión, sino como una unidad. Lo que llamamos cuerpo es, por tanto, ya algo más que *cosa* material, posee ya un estrato perteneciente a lo "anímico" que no ponemos en relación con él en una ponderación relacionante, sino que de entrada, o sea, intuitivamente, se presenta como estrato aperceptivo perteneciente a la totalidad del cuerpo. Tenemos, pues, que hacer abstracción de él para obtener el mero cuerpo material. El cuerpo es a menudo, decimos, portador de sensaciones y "estimulable" a discreción. PORTA sensaciones, múltiples sensaciones, como las táctiles, las cinestésicas; sensaciones térmicas, olfativas, gustativas se "LOCALIZAN" en su superficie y en él, forman un estrato de ser sobre él y en él. TODAS LAS DEMÁS SENSACIONES que NO ESTÁN LOCALIZADAS de esta manera, dan lugar de modo mediato y no por casualidad a aprehensiones en virtud de las cuales son puestas en una relación con el cuerpo y sus diferentes "órganos sensoriales" que presupone sensaciones localizadas en alguna parte, y por tanto, en definitiva LE "PERTENECEN" AL CUERPO también de una manera esencialmente distinta de aquella en que las sensaciones dependientes del ejemplo anterior le pertenecen a la locomotora. En general, la distintiva caracterización del CUERPO COMO CAMPO DE LOCALIZACIÓN de ciertos grupos de sensaciones es la presuposición de otras caracterizaciones distintivas que describiremos más abajo.

Dada su importancia, primero debe describirse con más detalle la particularidad de la localización. Cierto grupo de "SENSACIONES" (bajo cuyo título podemos designar todos los contenidos de conciencia que, desde el punto de vista de la conciencia pura, poseen la peculiaridad y la función de *"materia"*) se dan, pues, en la intuición experiencial inmediata como estando en el cuerpo experimentante o en su superficie, dilatadas sobre él, dentro de él, en una palabra: localizadas en él. A veces se las llama "SENSACIONES CORPORALES", expresión inadecuada porque todas las sensaciones en general en cierta manera se experimentan con referencia al cuerpo, o sea, que todas podrían llamarse sensaciones corporales. Para distinguir los grupos de sensaciones que tienen la "localización" indicada en el cuerpo o en su superficie, hablaremos de "UBIESTESIAS". A ellas se debe que el cuerpo se presente en la simple intuición / experiencial (o sea, ya antes del nivel de la *objetivación* /119/
última en que se constituyen el mundo de las *cosas* y el cuerpo como miembro de la "naturaleza" *objetiva*) de un modo esencialmente distinto que una mera *cosa* material. Efectivamente, si desconectamos todo aquello que pudiera ser introducido aquí por el conocimiento empírico y el teorizar científico, y, por otra parte, también lo que pudiéramos

deber a la referencia intersubjetiva de nuestra intuición empírica, entonces el cuerpo ya nos hace frente como una *cosa* sentiente, ocupada por, o llena de, ubiestesias. Por un lado es *cosa* física......[b] Tales acontecimientos ⟨las ubiestesias⟩ faltan en el caso de las *cosas* meramente materiales. Ahí donde un miembro del cuerpo entra en contacto físico con otro, se duplican las ubiestesias. La punta del dedo lisa y fría toca el dorso de la mano caliente y un tanto áspero. Eso lo experimento yo y experimento además el flujo de las sensaciones de frío y lisura como ubiestesias del dorso de la mano y el flujo de las sensaciones de calor y aspereza como ubiestesias del dedo. Es patente que los sucesos materiales correspondientes mencionados y las ubiestesias son siempre esencialmente distintos. La lisura constante del dedo no es el flujo de sensaciones de lisura de la superficie de la mano palpada por el dedo, etcétera.

Está claro que no todas las sensaciones poseen esta peculiaridad de las ubiestesias, la localización corporal, y que tampoco son capaces de adoptarla. Las sensaciones cromáticas y sonoras (tan afines fenomenológicamente a las ubiestesias) carecen de esta localización. Al color visto de la *cosa* no corresponde, como a la aspereza palpada de la *cosa*, una ubiestesia cromática; el "ver con los ojos" es esencialmente diferente del "palpar con el dedo", toda vez que el ojo no es ningún campo de localización de las sensaciones visuales tal como el dedo lo es de las sensaciones táctiles. Es también un campo de localización, pero sólo para sensaciones de toque...[c] ...las ubiestesias no desaparecen. Sólo lo *real* en lo que se intuyen localizadas deja de existir. Ello ciertamente es un rasgo que comparten con las sensaciones cromáticas y demás sensaciones que no se dan localizadas, pero de todos modos conviene recordar que donde se da la localización, ésta de ninguna manera es extensión.

b) El cuerpo como órgano de la voluntad

Hasta aquí hemos tomado los ejemplos de un grupo cerrado de ubiestesias. Pertenecen a una amplia clase de sensaciones en un sentido preciso, caracterizado por el hecho de que desempeñan el papel de

[b] El texto que sigue ha sido empleado en la segunda sección del Libro Segundo (véase ahí la p. 145, línea 27–p. 146, línea 15) y por ende se omite aquí. [Véanse, en la edición publicada por la UNAM, desde p. 185, línea 15, hasta p. 186, línea 3.]

[c] El texto siguiente fue empleado en la segunda sección del Libro Segundo (véase ahí p. 148, línea 23–p. 150, línea 19) y por ende omitido aquí. [Véase la edición de la UNAM, p. 188, línea 11, hasta 190, línea 6.]

"*materias*" constitutivas en la constitución fenomenológica del mundo
material / de las *cosas*. Más adelante hablaremos sobre la circunstancia /120/
de que también las otras especies de *materias* de conciencia se representan por ubiestesias. Por lo pronto nos limitamos a la clase aludida y estudiamos el significado de estas ubiestesias. Anticipamos para ello la consideración de un rasgo distintivo de las sensaciones cinestésicas característico de su manera de fluir. Partamos de la intuición. El cuerpo no es sólo cuerpo sentiente, sino también órgano del movimiento. En él, el alma —o por mejor decir, el sujeto anímico— siente, en él el sujeto se mueve y mediante sus movimientos ejecuta acciones en el mundo material (yo me muevo, yo muevo algo). Debemos, pues, distinguir entre el movimiento mecánico, el movimiento de la *cosa* material llamada cuerpo en tanto que material, y el movimiento espontáneo, la actuación anímica, la acción del sujeto "encarnado". Aquí se destacan ciertas peculiaridades de las sensaciones cinestésicas si las consideramos en puridad: pueden tener en su continuo curso un doble carácter. O bien el curso es "espontáneo", un proceso "libre", o bien está caracterizado por ser "sufrido", no "hecho", por ser un proceso pasivo en el que la espontaneidad no participa.[d]

De esta manera es el cuerpo órgano de movimientos voluntarios, y lo es de una manera tan diversa, como numerosas son las series de sensaciones cinestésicas y los correspondientes movimientos aparentes de miembros. Lo que da pie a extrapolaciones más o menos obvias. El sujeto se vuelve activo a la vez en el mundo material extracorporal, a saber, mediante los movimientos libres de los miembros de su cuerpo: aparto una *cosa*, levanto un peso con mi mano, etcétera. Sólo los cuerpos poseen un estrato de ubiestesias localizadas, y entre ellas figuran las cinestésicas. Son los únicos *objetos* susceptibles de ser movidos inmediatamente por un sujeto con voliciones libres. Las *cosas* meramente materiales sólo son susceptibles de ser movidas mecánicamente, y fuera de ello sólo de una manera mediatamente espontánea a través de un cuerpo. Vemos aquí que en toda la concepción del cuerpo la espontaneidad de los procesos cinestésicos desempeña un papel esencial, por cuanto que sólo a través de ellos puede manifestarse el cuerpo como algo movido merced a mi libertad.[e]

[d] El texto siguiente fue usado en la segunda sección del Libro Segundo (véase ahí la p. 159, línea 33–p. 160, línea 9) y por ende se omite aquí. [Véase, en la edición de la UNAM, p. 199, últimas diez líneas.]

[e] El siguiente texto ha sido utilizado en el Libro Segundo, tal como sigue: "*c*) El cuerpo como órgano de percepción y como centro de orientación" en la primera sección, p. 56, línea 8–p. 57, línea 6. [En la edición de la UNAM, de

f) El papel constitutivo de las sensaciones de movimiento comparadas con otras sensaciones y la relación entre la constitución del cuerpo y la de la *cosa*.

Para entender bien la constitución de la dación del cuerpo en su entrelazamiento esencial con la dación de la *cosa* material necesitamos, no
/121/ obstante, penetrar más a fondo. Los principios del / esclarecimiento dados por nosotros para la constitución del cuerpo se referían al estrato corporal de aquellas notables ubiestesias que, como las sensaciones táctiles, en el propio escalonamiento de su contenido pueden hacerse coincidir con el sistema de lugares de las superficies sensitivas extensivamente dado, y este hacer coincidir significa en la aprehensión la posibilidad, entrañada por su esencia, de insertarlas en posibles series de percepciones en las que un objeto que hace de estímulo se mueve, tocándola, por sobre la superficie de la piel, o también en las que el objeto permanece fijo con respecto a la mano, pero la superficie de la piel de ésta se mueve palpando el objeto en un acto libre. Estos actos libres no son extraesenciales; más bien desempeñan un papel necesario; sólo mediante ellos puede en general llevarse a cabo la constitución de esos objetos que son las *cosas*. En el caso del cuerpo ya hemos dado por supuesto que éste existe como *cosa*; en la experiencia, empero, es para nosotros una *cosa* sólo merced a un posible y libre palpar más allá de él, ver más allá de él, etcétera, que por su parte se aprehende como una operación corporal, y la aprehensión del cuerpo como *cosa* remite, a su vez, a posibles movimientos del cuerpo, de suerte que nos vemos en peligro de caer en confusión. (También ofrece dificultades la comprensión de la posición privilegiada de las sensaciones táctiles en su doble función de ser constituyentes de la *cosa* y estar corporalmente localizadas, frente a las sensaciones que sólo son constituyentes de la *cosa* sin estar localizadas.) Todo ello debe ejercer funciones constitutivas, y éstas deben poder comprenderse. Aquí sólo puedo dar algunas indicaciones partiendo del particular rasgo distintivo que es propio de la sucesión de sensaciones cinestésicas, y que, como veremos después, las predestina a ejercer un papel de suma importancia en la constitución de la *cosa*. Los procesos cinestésicos aparecen en la conciencia con un doble carácter: o bien la sucesión es un proceso "espontáneo", "libre", o bien está caracterizado por ser "sufrido", no "hecho", por ser un proceso pasivo en el que la espontaneidad no participa. Débese a ello, en la aprehensión del cuerpo, la distinción de los movimientos pasivos, de los movimientos meramente mecánicos del cuerpo como *cosa* física y de los movimientos corporales libres, caracterizados por

la p. 88, línea 13, a la p. 89, línea 10.] Los puntos *d* y *e* de este texto corresponden a los §§ 39–41 en la segunda sección. Continuamos entonces con *f*.

efectuarse según el modo del "ejecuto un movimiento de mi mano", "levanto el pie", etcétera. Si en esta aprehensión objetiva el objeto cuerpo y el movimiento corporal objetivo tienen el carácter de la actividad y la pasividad, entonces puede captarse en un acto de abstracción que este carácter es propio en primer lugar de las series cinestésicas en lo que hace a la manera de su sucesión. Utilicemos por lo pronto nada más que esta peculiaridad sin hacer uso de la aprehensión del cuerpo en la que interviene lo cinestésico, ni de la localización vaga que experimenta en ciertos miembros del cuerpo, ni del cuerpo en general; consideremos más bien las singulares funciones que los procesos cinestésicos ejercen, gracias a su espontaneidad, en toda constitución
de *cosas* extensas. En general / (lo que se vería corroborado por un /122/
detenido análisis fenomenológico que comunicaremos en otro lugar) podemos afirmar lo siguiente: en toda constitución de *cosas* espaciales participan dos tipos de sensaciones con funciones constituyentes por entero diferentes. . .[f]

Por lo demás, debe tenerse en cuenta que aquí no se trata de saber si las sensaciones cinestésicas experimentan, a su vez, una aprehensión objetivante, si pueden experimentar o han experimentado una inserción localizadora expresa en el cuerpo. Ciertamente se mueve mi ojo, se mueve mi mano palpante cuando, percibiendo, hago que se me dé el objeto "mesa"; pero entregado a la percepción de la mesa, no entra en acción el movimiento de los ojos como tal, es decir, como movimiento experimentado en esta aprehensión. Podemos atender al movimiento de los ojos y apercibirlo como tal. Con ello, sin embargo, introducimos una aprehensión experimentante cuya acreditación, a su vez, tendría que efectuarse mediante movimientos del cuerpo, por ejemplo, el de la mano que palpa el ojo, etcétera. Primigeniamente constitutivas son sólo las sucesiones libres de sensaciones cinestésicas en su relación de motivación con las series de aprehensiones motivadas de la mesa, incluidos los órdenes por ellas implicados de *materias* con las que se exhibe el color, la aspereza, etcétera, y si la palabra "motivación" significa aquí, para las sensaciones cinestésicas, tanto como "aprehensión" –lo que está fuera de duda–, se trata de una aprehensión completamente distinta de la que encontramos del lado de lo motivado, en el cual, en virtud de esta actitud, "aparece" el objeto-*cosa*.

Si comparamos las sensaciones táctiles y las sensaciones visuales con respecto a su significado para la constitución del cuerpo, obser-

[f] El texto que sigue ha sido empleado en la sección primera del Libro Segundo (véase ahí la p. 57, línea 10–p. 58, línea 29) y por ello ha sido omitido aquí. [Véase, en la edición de la UNAM, p. 89, línea 13, hasta p. 90, línea 6 desde abajo.]

varemos que pertenecen a órdenes constitutivos por entero distintos y que desempeñan un papel completamente diferente.[g] Ello se manifiesta en que un sujeto meramente visual (una idea que puede hacerse evidente) no podría tener un cuerpo aparente, pero sí un sujeto dotado meramente de tacto, entendido bajo condiciones que se cumplen en nosotros los humanos. El primero tendría en el conjunto de motivaciones cinestésicas (que, por tanto, no podría aprehender corporalmente) sus apariciones de *cosas*, vería *cosas reales* (ciertamente sólo *cosas* de los sentidos que, a causa de la falta de experiencias del cuerpo, serían inaccesibles a una *objetivación* intersubjetiva). No se puede decir que quien sólo ve, VE su cuerpo, puesto que a este cuerpo visto le faltaría el específico rasgo distintivo que lo destaca frente a cualquier otra *cosa*, e incluso el movimiento libre de este "cuerpo", movimiento concomitante de la libertad de los procesos cinestésicos, no haría de él un cuerpo y no produciría ninguna localización. En efecto, cuando
/123/ mucho sería como si el yo, junto con esta libertad en lo cinestésico, / pudiera mover libremente y de modo inmediato cualquier otra *cosa*. Lo que falta es la posibilidad de localizar los contenidos visuales en el cuerpo visual, la posibilidad de ver el ojo como la *cosa* vista con el ojo, por así decir, palpando, y correlativamente la posibilidad de poder ver la *cosa* vista como algo que "toca" continuamente el ojo inmóvil (*nota bene*: que lo toca visualmente) yendo hacia él en la manera conocida, tal como podemos pasar con un órgano verdaderamente táctil, por ejemplo la palma de la mano, sobre el objeto y con el objeto sobre la palma de la mano.[h] Así, el tacto ofrece siempre dos vertientes: palpa el objeto, y las series de sensaciones táctiles en su nexo motivacional con las sensaciones cinestésicas pueden experimentar aprehensiones como aspereza o lisura del objeto en una extensión espacial. Por otra parte, la mano que palpa aparece, por ejemplo, actualmente al ver la mano o al palpar una mano con la otra, ordenándose *las mismas* sensaciones táctiles en una nueva apercepción. Si la percepción de la mano no se ejecuta actualmente, es justamente una percepción oscura, es decir, una percepción que, interrogada por la posibilidad implícita en ella de pasar a ser experiencia actual y acreditante, nos conduce a tales series de percepciones.

[g] Las siguientes frases se emplearon casi literalmente en la segunda sección del Libro Segundo. Véase la p. 150, línea 25-36. [Véase, en la edición de la UNAM, la p. 190, líneas 12-22.]

[h] Las frases precedentes fueron acogidas casi literalmente en la segunda sección del Libro Segundo. Véase ahí la p. 148, líneas 1-8. [Véase, en la edición de la UNAM, la p. 187, líneas 24-31.]

La localización primaria conviene sólo –de ello puede convencerse uno– a las sensaciones táctiles y a las sensaciones térmicas concomitantes de aquéllas y que con su extensión siguen a las superficies estimuladas del cuerpo, también a las sensaciones de sabor y (de modo muy imperfecto) a las sensaciones olfativas. Ejercen a la vez función constitutiva de *cosas* y función constitutiva del cuerpo, y en el último respecto constituyendo el cuerpo como *cosa* y el cuerpo como campo de localización, como portador de ubiestesias. Todas las demás sensaciones participan en la constitución de la *cosa* mediante entrelazamiento de las aprehensiones, pero no pueden contribuir de un modo primario a la constitución del cuerpo. Sólo las sensaciones cinestésicas –dejando de lado la circunstancia de que siempre fungen de motivadoras y justo por ello no fungen en lo motivado– pueden adoptar al lado de la función motivadora una función secundaria de localización. Ello se produce a través del continuo entrelazamiento con sensaciones localizadas en sentido primario, en especial con sensaciones táctiles. Sin embargo, como aquí no reina ningún paralelismo exactamente graduado como entre las sensaciones térmicas y las táctiles, las sensaciones cinestésicas no se extienden de manera graduada a través de la extensión que aparece. Sólo experimentan una localización bastante indeterminada. No por ello, sin embargo, carece ésta de significado, ya que hace más estrecha la unidad entre cuerpo y *cosa* libremente móvil.[i]

Así mismo, obtienen una determinada relación con el cuerpo todas las / sensaciones constitutivas involucradas en la constitución /124/
por matizaciones de notas de *cosas* espaciales, sensaciones que no son susceptibles de una localización (ni siquiera de una localización secundaria). Las sensaciones ópticas, por ejemplo, una relación con el ojo en la cabeza, que está constituida mediante el tacto como miembro móvil del cuerpo. Al ver, el ojo "se dirige" (en el acto libre del movimiento ocular) a lo visto y lo enfoca acomodándose a él. En todo percibir, en todo experimentar está presente el cuerpo con sus órganos sensoriales, y todas las *cosas* experimentadas tienen en la experiencia una relación con lo corporal: y ello ya con respecto a los estratos de la experiencia más fundamentales descritos por nosotros *grosso modo*, a los que se suman otros menos difíciles, por presuponer la constitución de la *cosa* y la del cuerpo. En particular prescindiremos de exponer aquí una importante nota distintiva del cuerpo, a saber, que encierra en sí el centro de orientación y que, en relación con la circunstancia de

[i] Las frases precedentes fueron empleadas en la segunda sección del Libro Segundo. Véase ahí la p. 151, líneas 7-16. [En la edición de la UNAM, véase la p. 190, línea 8 desde abajo, hasta la p. 191, línea 2.]

que es lo que constantemente aparece y de que es un *objeto* señalado como campo de localización de todas las *materias* de las sensaciones, está siempre presente también de este modo particular. Entrelazado como lo está con el sujeto anímico, es el *OBJETO* SUBJETIVO "frente" al cual se encuentran todos los demás *objetos*, que por lo mismo son *objetos* circundantes. Así mismo, el cuerpo no sólo está "co-presente" con respecto a todas las experiencias de las *cosas* reales, sino también con respecto al mundo, primero intuitivamente captado, de los valores y las voliciones. En virtud de los entrelazamientos de todos los sentimientos sensibles y las sensaciones impulsivas, tienen los primeros una localización corporal, tal como lo dijimos más arriba; y si con el concurso de tales procesos sensibles se constituyen nuevas especies de *objetos*, y los *objetos* de la naturaleza que aparecen adquieren eventualmente un nuevo estrato de predicados de valores o predicados prácticos intuitivamente dados (por ejemplo, como *objetos* que se presentan inmediatamente como obras de arte, como utensilios), también éstos guardan, con respecto al nuevo estrato de ser que los caracteriza, una relación con el cuerpo. A ello se añade la posición privilegiada que tiene el cuerpo en tanto que centro de toda acción, y por cierto de toda acción inmediatamente intuitiva del sujeto; en todas sus actuaciones en el mundo es agente inmediatamente libre y centro de toda "actuación" en sentido primigenio con relación a otros *objetos* del mundo.

Limitémonos todavía, sin embargo, a lo que se da meramente en la experiencia teórica, excluyamos todos los valores y todos los *objetos* prácticos: un resultado importante de nuestras consideraciones es que la "NATURALEZA" y el CUERPO —y en su entrelazamiento con éste también el ALMA— SE CONSTITUYEN EN RELACIÓN RECÍPROCA CON EL OTRO, juntos uno con otro.

/125/ § 5. *Experiencia solipsista y experiencia intersubjetiva*

Nuestros estudios sobre las relaciones entre la *cosa* material y el cuerpo y la constitución de ambos en la experiencia se movieron en el marco del nivel inferior de la experiencia, que hasta cierto punto puede caracterizarse como experiencia para un sujeto experimentante singular. Sólo hasta cierto punto, porque tan pronto como hablamos de un sujeto singular, por ejemplo, denominándonos un ser humano singular con un cuerpo singular y un alma singular, nos hemos aprehendido ya *objetivamente*, como algo singular frente a una multitud real y posible y también como un *objeto* que puede ser experimentado por muchos y que en la experiencia de muchos es un *objeto* idéntico. En esta *objetividad* captamos todo lo experimentado, *cosas*, cuerpos, almas o mejor

dicho sujetos anímicos, hombres y animales, todo se ordena en un único mundo espacio-temporal *objetivo*. Los componentes relacionados con esta *objetividad* forman parte, por tanto, de toda experiencia natural; hacemos abstracción de ellos, y es fácil hacer abstracción de ellos; queda entonces todo el contenido de la experiencia actual, en la medida en que es experiencia intuitiva simple, percepción intuitiva simple, simple nexo perceptual actual, en el que lo percibido se acredita en pura dación de sí mismo. Los componentes que van más allá de ella remiten a una posible "interpretación" de ciertas *cosas* como cuerpos y como cuerpos a los que pertenece un yo puro, pero no el intuido interiormente, sino sólo un yo *re*-presentado, con "otra" corriente de conciencia que la intuida inmanentemente, a la que también pertenecen percepciones y en general experiencias de justo las mismas *cosas* que nosotros mismos experimentamos. Y así nos las habemos de pronto con una nueva multiplicidad en la que se puede constituir la *objetividad* de la naturaleza; los nexos de experiencia externa que pertenecen al yo puro actualmente intuible constituyen unidades *reales*, y "las mismas" unidades se constituyen también "del modo correspondiente" en los nexos de experiencia de otro yo puro postulado tan sólo por vía de interpretación, y se constituyen en ellos eventualmente con determinaciones, con predicados *reales* que no les pueden convenir en cuanto intersubjetivamente idénticos, y en los cuales el ser verdadero en cuanto intersubjetivamente válido sólo se manifiesta, en cierto modo sólo se presenta a los distintos sujetos. Puede uno representarse las distintas etapas de la constitución con la imagen de una génesis, imaginando que la experiencia se ejecuta efectivamente primero tan sólo en los datos del grado más bajo; luego aparecería lo nuevo del nuevo grado, con lo que se constituyen nuevas unidades, etcétera. Pero tal es una génesis del mismo tipo que las practicadas en las matemáticas. Nada más erróneo que pensar aquí en una génesis psicológica y en una explicación de las representaciones del mundo y del yo en el hombre de este mundo. Con nada de eso tenemos que ver aquí. Describimos tan sólo los estratos implicados en la ESENCIA de las daciones *reales* / mismas y, por otra parte, los estratos en la /126/
aprehensión de las mismas, en los diferentes niveles de actos dadores en los que cada estrato de lo dado se documenta como dado, como unidad de sus multiplicidades de sensaciones, matizaciones, exhibiciones, etcétera. Se trata en verdad de conexiones esenciales, si todo lo experimentado actualmente o lo fantaseado como experimentado lo elevamos a la altura de la idea pura. Esto debemos tenerlo siempre presente. Así pues, en cierto modo nos podemos imaginar que por lo pronto no se llevó a cabo nada parecido a aquella interpretación, a aquella imputación (hacemos abstracción justamente de todos los

componentes de aprehensión que pudieran encontrar su cumplimiento "mediante imputación"), y luego las introducimos nosotros mismos. Por principio este nivel se alcanza ya tan pronto como un segundo cuerpo se entienda como tal y se hayan puesto un segundo yo puro y una segunda conciencia de yo, y eventualmente un segundo yo *REAL*, toda vez que, aunque de un modo muy limitado, el yo *real* puede estar constituido ya en este nivel inferior. En la medida en que el círculo de los sujetos que se relacionan intersubjetivamente, intercambiando experiencias y con ello midiéndose entre sí, confirmándose y refutándose, puede por principio ampliarse constantemente y, conforme a la manera de ser de una sociedad humana, puede perder miembros por "muerte" y ganar otros nuevos por "nacimiento", sin que por eso sufra merma la unidad de la experiencia intersubjetiva (tradición, literatura), en esa medida se plantea la pregunta de cómo puede elaborarse, cómo es en general posible, una VERDAD *OBJETIVA* frente a todo ese relativismo del "ente *objetivo*", o sea, de algo constituido merced a una relación intersubjetiva. Está claro que ya no se puede permanecer al nivel de la mera intuición, aunque no se trate ya en sentido propio de percepción, por lo menos en el momento en que la comunicación intersubjetiva pone de manifiesto discrepancias imposibles de resolver mediante la experiencia subjetiva o mediante una ampliación de la experiencia.

Con respecto a todos los datos de la experiencia "subjetiva" o "inmediata", la *objetivación* es siempre del mismo nivel. Exige no sólo mera empatía, sino entendimiento mutuo, y sobre su base un pensamiento que unifique las experiencias intersubjetivas, o mejor dicho, que unifique las experiencias que difieren de sujeto a sujeto y que, no obstante, gracias al entendimiento mutuo, son captables y se captan como experiencias de lo mismo, y que haga comprensible lo idén tico como algo que se exhibe de modo distinto para los distintos sujetos. Comprensible para el pensamiento, sin embargo, significa explicable. ¿Qué se logra con este explicar?

Como asunto de la EXPERIENCIA, primero de la subjetiva y luego de la intersubjetiva, tenemos siempre una unidad de multiplicidades. El experimentar es un ver, un inspeccionar intuitivo basado en los pormenores de las multiplicidades, un percatarse de una unidad que en el curso de tales percataciones llega a ser sintéticamente percibida en
/127/ la conciencia de "uno y lo mismo". EL PENSAR HACE EXPLÍCITO. / En la experiencia se ofrece la unidad como unidad de propiedades y estados diversamente variables, modos de comportamiento de la unidad bajo determinadas circunstancias. Si ahora, no obstante, los modos de comportamiento están dados de un modo distinto, como, para empezar, son distintos de sujeto a sujeto, lo que es recíprocamente

comprensible sólo si se da un círculo de coincidencia (una normalidad del comportamiento con relación a una corporalidad normal y a circunstancias normales), la propiedad *objetiva* se pone como lo idéntico que conviene justamente a la unidad, y que le conviene con relación a circunstancias cuyo círculo hay que concebir con mucho mayor amplitud: mi corporalidad es sólo una entre muchas; la corporalidad varía no sólo a la manera como la mía varía de acuerdo con las circunstancias, sino que es ella misma algo distinto y trae aparejadas diferencias de las que dependen los modos de aparición. Cualidades sensoriales —esto designa propiedades "aparentes", referidas a una subjetividad particular, la mía o la de un círculo de personas normales. Hay, sin embargo, variantes de la subjetividad que traspasan ese límite y que, por consiguiente, para las cualidades sensoriales sólo valen como unificaciones de modos de comportamiento de la *cosa* idéntica con relación a un círculo limitado de circunstancias. La propiedad idéntica es, sin embargo, lo idéntico que como "propiedad" recorre TODAS las circunstancias. Es decir, un estrato de la unidad de la *cosa* atraviesa múltiples exhibiciones. Una vez constituida, se plantea la cuestión acerca del alcance de la unidad, es decir, qué estados pertenecen a dicho estrato de la unidad bajo circunstancias INVARIABLES. La simple experiencia ve las unidades bajo las circunstancias, pero las relaciones entre unidades y circunstancias (las unidades constantes de las propiedades de la *cosa* y las unidades de las circunstancias en interdependencia) no son desmembradas, y por ello quedan muchas cuestiones abiertas y sin aclarar, inanalizadas; la unidad es vista bajo ciertas circunstancias, pero no ha sido determinada (la misma *cosa* bajo distintas circunstancias es muy "otra cosa"; por tanto, describir sencillamente no determina; y el entorno es infinitamente polimorfo, y no está sin más claro de qué depende la *cosa* y qué es lo que la determina: la determinación de la *cosa* es descripción y relación con las circunstancias bajo las cuales vale la descripción en virtud de la interdependencia); frente a ello el pensamiento se propone expresar verdades *objetivamente* válidas, que valen pura y simplemente para la *cosa* justo tal y como se predican de ella. Así pues, es menester explicitar las relaciones causales. Llevar a cabo esto significa, empero, en el caso de las *cosas* materiales, hacer física y matematizar.

Si el pensar se puede ejercer ampliamente ya al nivel del yo individual, cuánto mayor será su significado al nivel de la experiencia social. Aquí surgen varios grandes problemas. Por lo pronto la cuestión elemental de cuál haya de ser en general la condición de posibilidad de un *objeto* idéntico para varios yos puros y su vida de conciencia. Se
trata / de aclararse aquí una cosa que para muchos todavía no está /128/
clara: que el sentido de un tal *objeto* idéntico exige la posibilidad de la

acreditación de la identidad, y que esta acreditación sólo es por principio pensable si ambos yos puros tienen trato entre sí o bien si un tercer yo puro tiene trato con ambos. Si luego se pregunta por las condiciones de posibilidad de este trato, se topa uno como con un *apriori* con la necesidad de que en el mundo constituido de cada uno de los que mantienen trato tenga que haber un cuerpo caracterizado como cuerpo propio, y otro cuerpo caracterizado como extraño. A un nivel más alto vienen luego las cuestiones transcendentales superiores: cómo debe estar constituido el *objeto*, con qué sentido, dejando abierto qué como todavía indeterminado pero determinable, dotado de qué formas de ser para poder posibilitar TALES determinaciones que en el cambio de yos siempre nuevos, con peculiaridades subjetivas cambiantes, podrían hacer posible el conocimiento de algo verdadero en sí, aunque sólo fuera en forma de determinaciones que sólo fueran siempre de validez relativa, pero que en la ampliación continua de las experiencias intersubjetivas pudieran valer como aproximación y base de la verdad definitiva, que, en cuanto idea, podría regular perpetuamente la marcha de la investigación.

§ 6. *Significado del problema de la constitución; fenomenología y ontología*[j]

Tales problemas animan, bien que sin haber madurado perfectamente, la crítica de la razón de Kant, pero es obvio que presuponen una fenomenología y un estudio de la constitución de los niveles inferiores de la experiencia, una tarea que Kant no vio y cuya magnitud no llegó a vislumbrar ahí donde la rozó. Por ello le falta incluso la formulación correcta del problema. El problema de la constitución en general, con sus niveles; la necesidad de llevar a cabo en todos los niveles las descripciones sistemáticas correspondientes, de poner de manifiesto las conexiones esenciales, de ponderar las diversas posibilidades aprióricas que son posibilidades abiertas en el marco de lo invariable, o sea, del yo puro y de la conciencia pura con todas sus formas fundamentales, de construir luego estas posibilidades de tal manera que se pueda satisfacer la idea del conocimiento "*objetivo*": todo ello le es ajeno a Kant, a pesar de que su crítica de la razón conduzca a esta problemática y que a veces se aproxime bastante a ella. En particular no debe pasarse por alto la constante relación recíproca entre la constitución del yo y del cuerpo, por un lado, y la de la *cosa real*, por el otro; y en el nivel superior, de los hombres y las sociedades humanas, de espíritus, comunidades espirituales con conocimientos comunitarios, valoraciones y voliciones comunitarias, por un lado, y la

[j] Véase aquí el capítulo tercero del Libro Tercero.

del mundo *objetivo* como naturaleza y mundo cultural, por el otro lado. Toda investigación debe partir aquí de / lo dado en la experiencia, en /129/
el sentido de que busca explotarlo de lleno intuitivamente de acuerdo con sus configuraciones esenciales: intuitivamente, o sea, aclarándose de la manera más perfecta posible lo que entraña el sentido propio de lo dado en la experiencia. Y a partir de ahí debe remontarse en la reflexión a la conciencia dadora y sus modos de constituir tales datos en cuanto unidades de multiplicidades. Lo uno promueve y potencia lo otro. Uno cree haber obtenido bastante pronto claridad y haber explotado lo dado de acuerdo con su sentido propio, y tan pronto como se investigan las maneras como ello se da y se trata de rendir cuenta sobre el modo como en verdad procede la acreditación, sobre los caminos que debe seguir y sobre todo lo que desempeña en ello una función intermediaria, se advierte una y otra vez que en la actitud *objetiva* se pasó mucho por alto, que se dejaron de lado muchas cosas que parecían irrelevantes, pero que eran del todo esenciales. A ello se debe que en el caso de objetos que, como LA NATURALEZA Y EL ESPÍRITU, no se constituyen en un solo nivel (tal como los objetos intelectuales elementales como número, magnitud, etcétera), sino en varios, una ONTOLOGÍA presente tan enormes dificultades. Porque en sentido propio —de ello hablaremos luego— LA ONTOLOGÍA NO ES FENOMENOLOGÍA.

La investigación ontológica es, por así decirlo, catastemática. Considera las unidades en su identidad y a causa de su identidad como algo fijo. La investigación fenomenológico-constitutiva considera la unidad en su variabilidad, a saber, como unidad de un flujo constitutivo; indaga los movimientos, los procesos en los que tal unidad y cada componente, lado, propiedad *real* de tal unidad forma el correlato de la identidad. Esta investigación es en cierto modo cinética o "genética": una "génesis" que pertenece a un mundo "transcendental", un mundo totalmente distinto del de la génesis natural y científico-natural. Locke habla en cierto lugar de una "historia" de la conciencia, y es palmario que su intención apuntaba a dicha génesis, que él, la cabeza del empirismo, muy pronto confundió con la génesis psicológica, falsificándola por completo. Toda unidad cognoscitiva, en particular toda unidad cognoscitiva *real*, tiene su "historia", o también, dicho correlativamente, la conciencia de ese ente *real* tiene su "historia", su teleología inmanente en forma de un sistema regulado de modos de manifestarse y autentificarse que le pertenecen ESENCIALMENTE, que pueden extraerse de ella e indagarse. Y lo que la cosa misma es se ofrece en la evidencia mostrando todos los lados de su esencia sólo en su historia, en la que se destacan las unidades y sus momentos al poner en movimiento las multiplicidades constitutivas. En el método de la cinética fenomenológica se disciernen de una vez las dos cosas:

las direcciones esenciales de la intencionalidad y sus correlatos intencionales y las determinaciones esenciales del ser idéntico, del que se
/130/ toma conciencia en las vivencias intencionales como ser idéntico / y se presenta a través de los órdenes de sus correlatos como tal ser idéntico.

Por lo que se refiere a la ontología, se puede pensar que alguien ejecuta una intelección tan perfecta, que, por ejemplo, sea capaz de explicar la esencia del espíritu o de la naturaleza rigurosa y completamente, de fijar los principios axiomáticos correspondientes. Pero *de facto*, lo que conseguimos hacer tan bien en las matemáticas no logramos hacerlo de la misma manera en las ontologías *reales*. Aquí sólo la fenomenología nos educa en el ver cabalmente, y aunque no sea una doctrina esencial de las *realidades*, sino de la constitución de *realidades* y, por otro lado, del yo puro y en general de la conciencia de yo, sólo en cooperación con ella se logra la captación esencial plena de lo *real* como tal y justo con ello la fundamentación de la ontología según conceptos categoriales y principios.

ANEXO II, véase la p. 21

Tan pronto como tocamos el yo, domina éste nuestras aprehensiones. No sólo es yo viviente en tanto que sujeto puro de múltiples tomas de posición experimentantes, intelectuales, valorativas, prácticas, sino *objeto* privilegiado de nuestras tomas de posición y en cuanto yo personal que en su hacer y padecer practica su "autoconservación", que posee propiedades *personales*, un carácter y disposiciones varias que lo hacen ser objeto de elogio y censura, y no en último término de uno mismo; y mediante el cual, mal que bien, debe protegerse contra las asechanzas del mundo de las *cosas* y de los humanos, o ponerlos de su lado, o debe utilizarlos como instrumento, etcétera. Así es posible comprender la opinión de que el cuerpo con sus órganos "reacciona" ante las *cosas* externas, de que, a consecuencia de ello, el yo tiene ciertas percepciones de las *cosas* y de que sobre la base de estas percepciones toma posición frente a ellas de tal y cual manera. De un lado se encuentran las *cosas*, entre ellas el cuerpo, que también es sólo una *cosa*, pero una *cosa* a la que está enlazada una vida anímica (alma y yo no se diferencian), primero percepciones y sensaciones (que tampoco se diferencian) que el alma, como no puede menos de hacer en su relación causal con la *cosa*-cuerpo, de modo peculiar les adjudica un sitio en el cuerpo en ciertos campos sensitivos, en otros no; lo que requiere una explicación más detenida.

ANEXO III, véase la p. 28

La *cosa* material puede cambiar a discreción, a su esencia pertenece (en el sentido de la aprehensión de la materia) el que el círculo de los estados de la *cosa* pueda retornar al punto de partida. Lo *real* material debe permanecer idéntico, de tal manera que al retornar a las mismas circunstancias posea los mismos estados; aunque de hecho el / estado /131/
del mundo haga que ello sea infinitamente improbable. Lo mismo vale para lo *real* corporal, por cuanto que la sensitividad se presenta de tal manera que se puede decir que si el cuerpo sigue siendo el mismo en cuanto a su materialidad y sus estados materiales, tendrá que permanecer idéntico también en tanto que cuerpo, y en caso de retornar al mismo estado corporal el estrato de sensaciones también debería ser el mismo.

Muy otro el caso del alma: a su esencia pertenece, a título de formación de disposiciones, la alterabilidad irreversible. No puede retornar por principio al mismo estado.

ANEXO IV, véase §§ 7-9.

Tipo – clasificación empírica

Una captación pura de tipos de formas fenomenológico-concretas es perfectamente posible. Tomemos por ejemplo las apariciones perceptivas de uno y el mismo hombre, de una y la misma casa, etcétera; dentro de la continuidad de tales apariciones propias de un mismo *objeto* podemos encontrar en forma sumamente variada apariciones individuales y series de apariciones que poseen una similitud típica. Pasemos a un nivel de generalidad mayor y tomemos el tipo del hombre caucásico, del negro, del mongol, etcétera; a este tipo empírico o al tipo racial captado en puridad corresponde entonces, también con respecto a las multiplicidades de las apariciones, una regularidad típica general. Así mismo, si partimos de un tipo intuitivo todavía más general de hombre como tal, de animal como tal, etcétera. Vemos, pues, que así como en la multiplicidad de tipos puros de *realidades* experimentables poseemos infinitudes inagotables, así tenemos también, y con mayor razón y en más amplia medida, tipos de apariciones perceptivas inagotables e incapaces de ser fijados por ningún sistema conceptual. Vemos que es imposible concebir una clasificación sistemática, exhaustiva de tipos de apariciones perceptivas y, con mayor razón aún, una clasificación sistemática de todos los tipos de cogitaciones posibles. También cabe indicar que todos los tipos posibles de formaciones naturales y espirituales, consideradas como ideas puras, se presentan también como tipos correlativos de cogitaciones, y que la variedad ilimitada de la esfera de los correlatos se comunica a la de las cogitaciones mismas.

Ahora bien, ¿qué queda para la fenomenología? La respuesta, obviamente, es: si, por ejemplo, con respecto a las apariciones perceptivas somos incapaces de determinar no sólo sus tipos individuales en tanto que estas concreciones determinadas, sino tampoco todos los tipos generales posibles que dado el caso podríamos discernir intuitivamente, alcanzaremos sin dificultad un nivel de generalidad que admite una formulación en conceptos exactos y reiteradamente identificables en su contenido. Así, por ejemplo, con respecto al tipo percepción de *cosas*, percepción "externa". Así mismo, la intuición de 132/ *cosas* como tal, que no necesita / ser percepción, sino que puede ser también retención, rememoración, intuición anticipadora, expectante, o también mera fantasía.

El interés fenomenológico no pretende fijar conceptualmente todas las particularizaciones típicas posibles entrañadas en estas generalidades invariables. La fenomenología tampoco puede dominar las particularizaciones típicas que alcanzan hasta las concreciones indiferenciables, tal como la geometría domina todas las figuras espaciales puras posibles a través de sus sistemas de axiomas y sus principios. Aquí se manifiesta una diferencia esencial de los enunciados fenomenológicos de esencia con respecto a los enunciados geométricos. La diferencia se vuelve patente si consideramos que las especies geométricas no son diferenciaciones típicas. Un tipo es una unidad intuitiva, por ejemplo, el tipo de lo oviforme, de lo dentiforme, de lo serpenteante, etcétera. Pero si bien la figura como tal PUEDE entenderse como tipo general que comprende en sí todos esos tipos, la geometría no ofrece una sistematización de estos tipos sensibles idealizados ni tampoco leyes que los rijan, sino que posee una forma peculiar de conceptualización y géneros propios de ideas: la pureza geométrica excluye lo típico de los datos intuitivos accesibles a los sentidos. Los tipos, por ejemplo el de la forma ovalada, no son ningunas figuras geométricas. Traer a cuento la geometría en tanto que doctrina de esencias para ilustrar el carácter científico de la fenomenología tiene su justificación, por cuanto la fenomenología es también una doctrina de esencias; pero no debemos poner en el mismo plano la formación de conceptos y juicios fenomenológica y la geométrica.[k]

Lo que por lo pronto podemos fijar y debemos fijar con pureza en la fenomenología, son las ideas de clases, diferenciadas mediante nítidas demarcaciones, de cogitaciones concretas, y luego hay que llevar a cabo los análisis de esencias que fijan las ideas de componentes efectivos y de correlatos pertenecientes a estas ideas de clases. Entonces se pone de manifiesto con respecto a los componentes efectivos

[k] Véanse la p. 151 y ss.

que el material abstracto, por así decirlo, el material de componentes dependientes y de rasgos característicos formales de que están formadas todas las cogitaciones, se remonta a ciertos géneros fundamentales esenciales dentro de los cuales tendrán que realizarse luego las clasificaciones en especies. Ello implica que también deberán considerarse las especies fundamentales de las formas complejas y que deberán fijarse mediante conceptos bien definidos. Este análisis elemental completo, la indagación de los elementos, caracteres, formas, localizados en tan diversas dimensiones, de los componentes efectivos y de los pertenecientes a los correlatos, es tarea ingente y extraordinariamente dificultosa. Como todo se lleva a efecto en la actitud de la reducción, cada constatación implica en rigor una ley de esencia / /133/ para individuos singulares posibles. Este análisis elemental que parte de ideas de concreciones (como percepción, juicio, sentimiento, voluntad), se aplica luego en la solución de la tarea de una tipología apriórica de concreciones posibles. En todo caso, el material se obtiene ante todo de conceptos básicos estrictamente descriptivos mediante los cuales deben poder captarse todas las concreciones, y, a la inversa, es posible formar, variando libremente las configuraciones de conciencia concretas que primero se ofrecen, configuraciones (cogitaciones) concretas siempre nuevas y construir conceptos tipológicos. Todas estas tareas son, de acuerdo con su tipo general, las mismas en todas las esferas de la imaginación; siempre que nos son dadas configuraciones en intuición directa, puede emprenderse la descripción, el análisis y también el análisis y la clasificación eidéticos. A este respecto se comportan de modo similar los datos de la intuición fenomenológica, de la intuición de cogitaciones, y los datos de la llamada intuición externa, por ejemplo, tal como lo comentamos antes, las figuras espaciales imaginarias posibles que se consideran *a priori*, los datos imaginativos de las figuras espaciales colmadas, las *cosas* dadas concretas posibles, etcétera.

Un investigación más detallada muestra que estos datos de la imaginación externa pertenecen en cierto modo al ámbito de la fenomenología, bien que puedan ser investigados de una manera que no toma en cuenta, o casi no toma en cuenta, los caracteres de los actos, la vertiente específica de la conciencia. En la fenomenología, dedicada como está al estudio de las cogitaciones concretas, tropezamos con respecto a los actos de la llamada intuición sensible, bajo el título de "correlato", con *cosas* aparentes en cuanto tales, figuras espaciales aparentes en cuanto tales, con colores, determinaciones olfativas o táctiles aparentes, etcétera. Y partiendo de ahí y yendo más lejos se convence uno de que todas las constataciones de esencia relativas a los datos aparentes de la imaginación externa se vinculan en una trama esencial

con las constataciones de esencia sobre ciertos géneros de cogitaciones y finalmente pasan a formar parte de una doctrina de esencias de las cogitaciones. Desde este punto de vista, o sea, teniendo en cuenta este último hecho, se justifica hablar de una fenomenología de las posibles configuraciones de *cosas*, incluidas las posibles figuras espaciales y temporales de la esfera de las *cosas*, también de los posibles fantasmas sensibles, etcétera. Pero desde luego debemos añadir que bajo tal punto de vista al final todo apriori queda incluido en la unidad de la fenomenología.

Lo específicamente fenomenológico estriba en la consideración de esencias que nos coloca en la conciencia intencional que todo lo abraza, o sea, que pone todo lo que se deriva de la consideración eidética en relación con la esencia eidética de la conciencia, en la que —como suelo expresarlo— todo el ser se "constituye".

134/ Al entregarnos sin reflexionar a los números y a las relaciones que guardan entre sí, números y relaciones que se dan en la intuición matemática y se investigan en el pensar matemático, y al ejecutar las respectivas intuiciones y actos intelectivos, hacemos matemáticas y no sabemos nada de la fenomenología. Si, no obstante, tomamos lo intelectivamente visto, lo fundamentado inmediata o mediatamente como correlato, y lo ponemos en relación con el pensamiento intelectivo, fundamentador, demostrativo y constructivo, e investigamos las conexiones esenciales entre número y acto de contar, colección y colegir, entre proposición matemática y juzgar matemático, entre prueba matemática y actos de probar, etcétera, lo que hacemos es fenomenología y toda la matemática adquiere significado fenomenológico: cada uno de sus conceptos y proposiciones se convierte en índice de conexiones fenomenológicas y se integra en ella como correlato. Así mismo, al movernos en general en la esfera de los datos imaginativos de la percepción e intuición externas, al constatar sus especies esenciales, su edificación a partir de componentes que deben captarse imaginativamente, y hacer una tipología apriórica de estos datos, el resultado no es ciertamente ciencia natural en el sentido habitual del término, pero sí un *apriori* de descripción de la naturaleza posible que puede obtenerse en actitud puramente óntica: se trata de "describir de modo puramente imaginario" la naturaleza. Lo que es en detalle la imaginación, la intuición externa y similares y la manera como haya que describir ello en detalle, eso no se cuestiona. Estamos vueltos a lo intuido y a las esencias que de ello se toman. Pero tan pronto como, reflexionando, pasamos al intuir de lo intuido e investigamos las relaciones esenciales entre lo uno y lo otro, hacemos fenomenología y entonces todo lo que habíamos investigado en actitud óntica adquiere un significado fenomenológico. Por cierto, uno puede convencerse

de que la eidética de los datos de la imaginación externa está particular y estrechamente vinculada desde el principio con la eidética de las cogitaciones.

La fenomenología se lleva a efecto casi enteramente en forma de descripiones de esencias que se mueven en los confines de la intuición directa. No faltan del todo inferencias mediatas, pero pasan a segundo plano comparadas con el ingente trabajo de los análisis directos. Las comprobaciones decisivas se deben siempre a la intuición inmediata. Ésta, sin embargo, no se mueve sólo en meros análisis fánsicos; también nos muestra los correlatos, y la ocupación con los correlatos conduce de inmediato, dentro de la clase fundamental de las imaginaciones externas, a la descripción de la naturaleza en general, pero por lo pronto de la naturaleza justo en tanto que dada en la imaginación. Como todos nosotros en esta edad científico-natural estamos educados precisamente científico-naturalmente, y no para considerar en actitud esencial datos de la naturaleza imaginativos en cuanto tales como *objetos* dignos de tratamiento científico, y como todos nosotros llegamos a esta peculiar esfera óntica y esencial sólo a partir de la nueva fenomenología, / cuyo interés requiere justamente la contem- /135/
plación esencial de las especies y formas de las configuraciones sensibles, se comprende nuestra proclividad a considerar semejante investigación de esencias de datos naturales imaginativos justo como fenomenología. Hablamos de fenomenología de las *cosas*, de fenomenología de la ilusión, etcétera. Pero debemos tener claro que ésta es una designación correcta sólo en cierto sentido, ya que en rigor todos los fenómenos sensibles pueden finalmente ser investigados eidéticamente, tanto como los números, en actitud óntica. Sólo cuando los describimos con los caracteres propios de la conciencia, en los que se ofrecen como correlato de ésta, y cuando describimos la conciencia misma en la cual llegan a ser mentados y dados: sólo en este entrelazamiento, al que ciertamente y por esencia pertenecen, tenemos en sentido pleno una fenomenología de los fenómenos sensibles.

En la ESFERA DE LAS *REALIDADES* PSICOLÓGICAS NOS ENCONTRAMOS CON UNA SITUACIÓN FUNDAMENTALMENTE DISTINTA QUE EN LA DE LAS *REALIDADES* FÍSICAS. A la esencia del espíritu, de los estados y cualidades espirituales no les corresponde determinabilidad matemática; a la realidad espiritual no debemos imputarle cual armazón ideal una multiplicidad matemática definida. Los actos y estados psíquicos como las fantasías, los recuerdos, los juicios, los deseos, las esperanzas, las voliciones no son mensurables, no son "exactamente" determinables como aproximaciones a formaciones matemáticas ideales. Hay también en ese ámbito algo así como continuidad, y en muchas direcciones; pero los fenómenos

psíquicos no se dejan disolver en componentes, de los cuales cada uno pudiese ordenarse en una multiplicidad matemática, y su complexión no encierra una sustancia susceptible de tratamiento matemático, tal como lo es la materia. Y ello vale con mayor razón de las disposiciones psíquicas y de las propiedades *reales* de las personas dependientes de ellas. Reduciendo fenomenológicamente a la conciencia pura, vale lo mismo, como es obvio, de la multiplicidad de las cogitaciones. No es ninguna multiplicidad matemática. Podemos proyectar sin duda, por ejemplo, en la efusión de una aparición perceptiva, ideas exactas, tal como lo hacemos al hablar de fases temporales de las apariciones perceptivas, cuando nos representamos el fenómeno como una duración con un contenido idealmente determinado que varía de instante en instante; así mismo, al decir que un fenómeno se desvanece de la claridad en la oscuridad e introducir entonces fases en el proceso continuo del desvanecimiento. Pero lo que aquí por principio faltan son posibilidades de determinar aproximadamente con un método firme lo dado en cada caso mediante conceptos exactos; y, sobre todo, las gradaciones paulatinas son gradaciones de un rico contenido cualitativo, y de un contenido cualitativo de géneros y especies tan variados que no
136/ pueden / apresarse ni incorporarse en un orden matemático refiriéndolas de alguna manera a magnitudes continuas y conceptos exactos.

Reina aquí, en efecto, una situación completamente distinta que en las ciencias naturales; la naturaleza experimentada inmediatamente, con sus propiedades experimentadas inmediatamente, es sólo una naturaleza dada imperfectamente, siempre sólo naturaleza que aparece, que siempre tiene por delante la naturaleza que hay que poner de manifiesto, que hay que conocer siempre de nuevo a través de exhibiciones y en diferentes niveles. Al progresar de experiencia en experiencia, de apariencias construidas gradualmente una sobre otra, nos guían en la puesta de manifiesto de la naturaleza verdadera, matemáticamente comprensible, conceptos matemáticos ideales que están en relación con los conceptos puros que deben tomarse del contenido de la aparición mismo, pero que no son estos mismos conceptos. Vemos las cosas coloreadas, pero los conceptos de los colores, también los conceptos ideales de colores puros que podemos obtener al pronto, no son todavía los conceptos de colores mediante los cuales lo percibido podría experimentar una determinación exacta. Las formaciones de conceptos de la óptica matemática que cumplen esa función arraigan en la experiencia con sus colores experimentados, pero no les son inmanentes a éstos, no son conceptos ideales que se forman directamente a partir de ellos mediante ideación.

En cuanto a los fenómenos de la conciencia que queremos hacer *objetos* tal cual son en sí mismos, no son por supuesto como la naturaleza algo que se exhibe a través de otra cosa y que debe ponerse de manifiesto a partir de otra cosa, a partir de fenómenos. Los conceptos que utilizamos para determinarlos pueden tomarse sólo de ellos mismos y abstraerse con respecto a su dación y a su dación adecuada. Si nos encontramos con algo fluyente, debemos formar justo la idea del flujo, si nos encontramos con algo vago, la idea de la vaguedad, si dentro de ciertas esferas sólo podemos encontrar diferencias típicas, debemos formar conceptos tipológicos. Con ello no nos hundimos de ninguna manera en un flujo. Tenemos multitudes de diferencias estrictamente expresables que no se dejan abarcar de un golpe de vista, y también en el caso de las concreciones ínfimas discernibles sólo de manera fluyente y típica, siempre encontramos en la generalidad superior diferencias fijas, ya que no diferencias matemáticas, conceptos imposibles de obtener mediante transiciones fluctuantes. Así, la percepción como tal y en especial la percepción de lo físico es algo absolutamente fijo y susceptible de describirse en su generalidad. Percepción y enunciado o percepción y volición, querer y alegrarse, etcétera, son diferencias de clase fenomenológicas tan firmes y separadas de un modo tan absoluto como las diferencias imaginativas entre color y sonido en la esfera de la experiencia externa.

Justo eso hace posible en todas las esferas de ideas imaginativas, incluida la de la experiencia externa, valiosas distinciones generales, clasificaciones, descripciones, y confiere sentido en estas esferas a la meta de una eidética sistemática, ya que en rigor solamente permanecemos en el flujo al tratar de las concreciones inferiores y las generalidades concretas, / pero no cuando entramos en el dominio /137/
de las generalidades superiores. Una clasificación de todos los tipos imaginativos concebibles no puede proponerse como meta en el campo de la experiencia externa, como ya indicamos más arriba. Al menos no veo cómo se podría empezar a fijar todos los tipos posibles de figuras ya en el dominio de las figuras espaciales sensibles; siempre tienen en sí mismas y necesariamente un carácter fluyente, están mediadas por figuras de transición que, a su vez, pueden captarse típicamente. Así mismo, si quisiéramos captar todas las figuras sonoras, que al fluir se transforman una en otra, etcétera. Tenemos, por otra parte, conceptos separados por abismos tan pronto como pasamos al correspondiente nivel de generalidad, por ejemplo, lo espacial como tal, lo acústico como tal y similares. También se podrán fijar en cada dominio diferencias principales y normales típicas y desarrollar así, a cierto nivel de generalidad, descripciones de valor permanente.

Todo ello vale con mayor razón en la esfera de lo psíquico y muy en particular, cuando ejercitamos la reducción fenomenológica, en la esfera de las configuraciones de la conciencia.

NOTAS CRÍTICAS *

Abreviaturas: H. = Husserl, L. = versión de Landgrebe, St. = versión de Stein, ms. = manuscrito.

1. *Título del capítulo L.:* y de las ciencias derivadas de ellas, *St.* y las ciencias derivadas de ellas
2. *Originalmente:* lo espiritual *en vez de* lo anímico *Cambio de H. en L.*
3. *Originalmente:* los espíritus *en vez de* las almas *Cambio de H. en L.*
4. (experimentando efectos) *Adición de H. en L.*
5. *Tras* . . . nuestro cuerpo. *se encierra en paréntesis el texto del Anexo II; en L. está marcado con dele, y H. observa en el ms.:* Lo puesto entre paréntesis no va bien.
6. para la existencia real *Adición de H. en L.*
7. *Anotación marginal de H. en L.:* La pregunta es si no debería incluir aquí lo que se concluye en las redacciones de octubre, p. 26, sobre "individuo formal". *Se ignora a qué ms. se hace referencia aquí.*
8. *real Adición de H. en L.*
9. inductiva *Adición de H. en L.*
10. de la realidad *Adición de H. en L.*
11. de la coexistencia *Adición de H. en L.*
12. *Anotación marginal de H. en L.:* detallar más
13. eidética *Adición de H. en L.*
14. de convertirla . . . explicativa *Adición de H. en L.*
15. intuitivas *Adición de H. en L.*
16. al igual que a todo investigador de esencias, *Adición de H. en L.*

* Sobre la conformación del texto, véase el Libro II de las *Ideas.* [Páginas 455-459 de la versión castellana de *Ideas II* citada en la Presentación.]

17. captar generalidades reguladas por leyes eidéticas *Adición de H. en L.*
18. Aun cuando haya sido clara, *Adición de H. en L.*
19. de un algo *real Adición de H. en L.*
20. ejemplar *Adición de H. en L.*
21. en la que, ... no pueden menos *Adición de H. en L.*
22. y hacemos posible, ... transformándola libremente *Adición de H. en L.*
23. empírica *Adición de H. en L.*
24. Mucho se ha ganado ... doctrina eidetica. *falta en St. y L., insertado según el ms.*
25. a la realidad psicológica y *Adición de H. en L.*
26. que en modo alguno ... sentido platonizante, *Inserción de H. en L.*
27. pero la esencia ... permaneció oculta *Inserción de H. en L.*
28. *de H. en L., al margen:* ?
29. sensible *Adición de H. en L.*
30. "*objetivamente*" *Adición de H. en L.*
31. *de H. en L., al margen:* ?
32. posibles *Adición de H. en L.*
33. fenomenológico *Adición de H. en L.*
34. *Ms., St. y L.:* negar *en vez de* afirmar *Cambiado por la editora.*
35. por sí solos *de H. en L., originalmente:* ningunos

Al Anexo I. Se trata de una transcripción de la primera parte del manuscrito original a lápiz de 1912, el primer borrador de "Ideas II", que fue escrito a continuación del manuscrito del primer libro aparecido en 1913. En la versión definitiva de la obra solamente fueron recogidas partes de este manuscrito, cuyo primer tercio ante todo resultó superfluo por la nueva redacción de 1915. Donde fueron recogidos en el texto definitivo fragmentos mayores y coherentes del manuscrito, se remite a ellos, de modo que será posible volver a producir este primer borrador. Como ya se dijo en la Introducción, como base del tercer libro se tomó exclusivamente esta segunda parte de este ms. de 1912; así, por lo que se refiere al origen histórico, el texto de este Anexo precede inmediatamente al texto del tercer libro, por lo que también en cuanto al contenido conduce a este tercer libro. L. no daba este texto como anexo, sino como primer capítulo del libro tercero. Puesto que, no obstante, este texto ya no está completo debido a los múltiples pasajes recogidos en el texto principal, se le concedió aquí el sitio más humilde de un anexo.

Descripción del ms.:

las 36 hojas en cuarto del manuscrito están estenografiadas a lápiz. La primera y la última hojas sirven como cubiertas. La hoja 2 y la 3 pertenecen a "Ideas I". Las hojas 4-7 fueron recogidas por Husserl mismo en la nueva redacción de "Ideas II" de 1915, como sigue:

La hoja 4 = §§ 26 y 27. En la nueva redacción el texto está ampliado en algunos puntos, pero sin modificaciones sustanciales.

La hoja 5 = § 28, la primera frase del § 29 y el comienzo del § 30, hasta **120**,31 *del segundo libro.*

Las hojas 6 y 7 **120**,31–**125**,19 *del libro II.*

Las hojas 8–10 fueron acogidas por St. y L. en la versión definitiva, precisamente como **131**,11–26 *y* **132**,35–**137**,36 *del libro II.*

El anexo comienza con la hoja 11.

El ms. lleva la signatura del Archivo F III 1, 1-36.

36. *Observación marginal de H. en L. que abarca las últimas once líneas:* Éste no es acaso un buen ejemplo para la constitución del yo *real.* Toda la exposición es además insuficiente.
37. *Observación marginal de H. en L. que abarca las últimas diez líneas:* Defecto sistemático de esta exposición: primero debe mostrarse cómo el yo solipsista nunca se aprehende a sí mismo meramente como puro, sino como empírico. Lo en sí primero es la apercepción de experiencia "yo empírico", y ésta es el fundamento de la imputación.
38. *A* ... a través de su fundación en el cuerpo *observa H. en L.:* ¿yo solipsista-empírico? ¡cómo no!
39. *Observación marginal de H. en L.:* ? Meditar si ello es en absoluto pensable.

Al Anexo II. El texto está entre paréntesis en el ms. y en las transcripciones. H. observa en el ms.: Lo puesto entre paréntesis no va bien.

Al Anexo III. Éste da el texto original de un pasaje recogido en forma abreviada en el manuscrito, y precisamente la frase: a saber, la imposibilidad ... al mismo estado. *en* **17**,27-30.

Al Anexo IV. Éste se basa en una transcripción de 11 páginas escritas a máquina que se hallan en la versión de Landgrebe de "Ideas III". El original consiste en cinco hojas en estenografía K 69–K 73, a las que preceden tres hojas no recogidas en el anexo que tratan de Brentano. El original se encontró en una carpeta con los manuscritos del Anexo XII y pudo tener su origen, como éstos, en los años de la guerra. Signatura del Archivo: F IV 3, 6–10.

ÍNDICE GENERAL

III. LA RELACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA CON LA ONTOLOGÍA

IV. EL MÉTODO DE LA CLARIFICACIÓN

ANEXOS

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias se terminó de imprimir el 14 de agosto de 2000 en los talleres de Editorial y Litografía Regina de los Ángeles, S.A., (Antonio Rodríguez #57-bis, col. San Simón Ticumac, C.P. 03660, México D.F.), en papel cultural de 90 gramos. En su composición y formación, realizadas por computadora en el Instituto de Investigaciones Filosóficas, se utilizaron el programa TEX y tipos New Baskerville. La edición estuvo al cuidado de Leonora Esquivel, y consta de 1000 ejemplares.